وجيه كوثراني *

التنظيمات العثمانية والدستور: بواكير الفكر الدستوري نصًا وتطبيقًا ومفهومًا

ينطلق هذا البحث من السياقات المختلفة التي أَمْلَت اعتماد العثمانيين ما دُعي بـ «التنظيمات» أو الدستور -الاصطدام برأسماليات توسّعية وتنافسية؛ وعي النخب المحلية أهمية الإصلاح؛ التوتر الناجم عن تعدّد التكوينات المحلية وتعقّدها- لكي يرصد ما انطوت عليه هذه «التنظيمات» من جمع بين **المأمول** (فكرة المواطنة بمفهومها الغربي المندرج في تشكّل الدولة/ الأمّة وقيام المجتمع المدني وحقوق الإنسان والمواطن) و**المعيش** (حالة الرعوية العثمانية بمفهومها المندرج في الدولة/ العصبية الغالبة والعامة وفي المجتمع المتشكّل من عصبيات مختلفة). ومن أجل هذه الغاية، فإن البحث لا يكتفي بالعودة إلى نصوص التنظيمات العثمانية ونصّ القانون الأساسي الذي هو دستور ١٨٧٦، بل يعيد النظر أيضًا في رهانات نخب، تركية وعربية وإيرانيّة، على إمداد مبدأ «التبعة» (أو الجنسية) العثمانية والتمثيل المشتقّ منه بأيديولوجيا وطنية وقومية وبتأكيد مطالب الحرية والمساواة والمشاركة من موقع التماهي مع التجربة الأوروبية. هكذا، يفصّل البحث في كيفية تعامل كلٍّ من رفاعة الطهطاوي وبطرس البستاني مع مفهومي «الوطن» و«الوطني» في لحظة تحول اعترت استخدام هاتين المفردتين العربيتين لتكسبهما معاني ودلالات مستعارة من التجربة الديمقراطية والوطنية الغربية، وكيفية تعامل كل من رشيد رضا وحسين النائيني مع مفهوم «شورى الأمة» بعد أن حمّلا مفردة «الأمة» معنى الدولة/ الأمة، حيث تشارك الأمة السلطان في الحكم وتقيّده بأحكام الدستور.

رهان التنظيمات ونصوصها في السياق التاريخي

قامت فلسفة التنظيمات العثمانية على فكرة المماهاة مع التحديث. والتحديث -كما وعته النخب المحلية (التركية والإيرانية والعربية وغيرها) في غضون القرن التاسع عشر- كان يعني نقل معطيات الحداثة السياسية الأوروبية إلى مؤسسات الدولة وإدارتها.

---

* أكاديمي ومؤرّخ لبناني.

أتت المؤسسة العسكرية في أولى درجات الاهتمام، انطلاقًا من معاينة وجه المقارنة الصارخة بين ما آلت إليه الجيوش العثمانية التقليدية (الإنكشارية والسباهية) من حالة الظفر والانتصار إلى حالة التردّي والانهزام من جهة، وما أضحت عليه من جهة ثانية، الجيوش النظامية الأوروبية من حُسن تنظيم وتدريب وقدرة بدءًا من القرن الثامن عشر.

ثم أتت المؤسسة الإدارية بمختلف اختصاصاتها لتشكّل حقل الاهتمام اللاحق، بدءًا من عام ١٨٣٩، وهو تاريخ إصدار أوّل خطوط التنظيمات المعروف بخط «**كل خانة**»، وكان من أهم بنوده وتوجهاته إلغاء نظام الالتزام. بعدها انطلقت سلسلة من التدابير والإعلانات والإصدارات التنظيمية والقانونية، وأهمها الخط الهمايوني (١٨٥٦) الذي ركّز على المساواة بين الجماعات والطبقات، ثم قانون الولايات عام ١٨٦٤ الذي نصّ على وجود مجالس إدارية منتخَبة من مستوى القضاء إلى مستوى الولاية. واستتبع ذلك سلسلة متلاحقة من القوانين التي تنظم أحوال «التبعة العثمانية» (والمقصود الجنسية) (١٨٦٩) وتنظيم القضاء وتوزُّعه بين محاكم شرعية وملّية ومحاكم نظامية. كما أن قوانين صدرت تنظم أحوال التجارة والمعاملات وتسجيل الأرض ومسحها، والبلديات وصلاحياتها.

في هذا السياق نفسه، أُعلن دستور ١٨٧٦ الذي أُطلق عليه تعبير «القانون الأساسي» للسلطنة، بينما أُطلق تعبير «الدستور» على مجمل التنظيمات العثمانية، بما فيها القانون الأساسي.

لا شك أن سياقات تاريخية مختلفة ومتنوعة أملت هذا التوجه في اعتماد التنظيمات وإصدارها، أهمها:

– الضغط الأوروبي المتمثّل في رأسماليات توسعية وتنافسية تبحث عن أسواق ومناطق ونفوذ، وتتطلب إصلاحات مواكبة لهذا التوسع (كالقانون التجاري مثلًا).

– وعي نخب محلية (من سفراء ووزراء وأدباء ومثقفين جدد) لأهمية الإصلاح، باعتباره مدخلًا لإنقاذ الدولة وتقويتها عبر اقتباس ما تعتقد أنه مكمن ازدهار الغرب وسرّ قوته.

– معاناة التوتر الذي شهدته مجتمعات الدولة ذات التراكيب الاجتماعية والثقافية والدينية المتعددة. ومن مظاهر هذا التوتر تأزّم نظام الملل القديم، وخاصة عندما تقاطع هذاالأخير مع نظام الامتيازات ونظام الحماية والمداخلات الأجنبية، ومع أشكال من الوعي القومي و«الهويات» التي اجتاحت نخب الإثنيات والجماعات المختلفة في مناطق الدولة العثمانية.

لذلك اختلفت الرهانات على التنظيمات وعلى استشراف أدوارها المتوخاة واستحقاقاتها، كلّ حسب المواقع والتصورات؛ فمن جهة الرأسماليات الأوروبية، فُهِم التحديث تسهيلًا لعلاقات التبادل وتوسيعًا للسوق الرأسمالية وحماية للجوالي الأجنبية ووكلاء التجارة المحليين، ومن جهة النخب العثمانية، ولا سيما النخب المتنورة، فُهِم انتزاعًا لذريعة التدخل من خلال التمثيل الشعبي وإعطاء حقوق المواطَنة العثمانية. أمّا من جهة الملل، وخصوصًا الملل غير الإسلامية، فإنه فُهِم تحقيقًا لحق المساواة، وفُهِم من جهة القوميات والإثنيات غير التركية تحقيقًا لنوع من المشاركة، قبل أن تتبلور مطالب الاستقلال.

تقوم إشكالية هذه الورقة على محاولة فهم الأبعاد الثقافية والاجتماعية التي حملتها التنظيمات العثمانية، ولا سيما تلك التي تتعلق بمعنى التمثيل الشعبي وبالمضمون الذي ترتّب على إدخال رعايا الدولة العثمانية منطق «التبعة العثمانية»، أي «المواطَنة»؛ فثمة إشكال أدّت اليه عملية التداخل والتقاطع بين معنى التمثيل الشعبي، باعتباره

حقًا من حقوق المواطَنة (Citoyennete) في دولة/ أمة (Etat /Nation) وكما اقتبسه المتنورون العثمانيون عن حقل التجارب الديمقراطية الأوروبية، وثقافة التمثيل الرعوي، باعتباره تقليدًا أو عرفًا مغروسًا في بنى عقلية وذهنية، وفي نمط عيش واجتماع سياسي قديم استمر في ظل التنظيمات، وربما استطاع أن يتكيّف معها.

المقصود بـ «التمثيل الرعوي» هوأن البنى الاجتماعية على مستوى الطوائف أو المذاهب أو القبائل أو الأسر أو المجموعات القروية أو الحرفية، ملكت «سستام سلطة» كان ابن خلدون قد لخّصه بمصطلح «العصبية»، التي لها آليات عمل أو اشتغال قائمة على موازين قوى وصراع بين عصبيات غالبة وعصبيات ممانعة، وبينهما عصبيات مستتبعة وموالية. على أن للولاء أو الاستتباع شروطًا ترتبط بمدى القدرة على التغلّب لفرض الاستتباع، أو بمدى القدرة على «تأليف القلوب» وكسب الولاء أو الاستمالة عن طريق الخدمات أو توزيع المنافع أو الحماية أو حتى التزاوج المتبادل... إلخ.

نصّت التنظيمات على نوع من التمثيل الشعبي في مؤسسات جديدة، فكان ذلك في:

- مجالس الإدارة التي نصّ عليها قانون الولايات، بدءًا من مجلس القضاء إلى مجلس اللواء فإلى المجلس العمومي في الولاية، ابتداء من عام ١٨٦٤؛
- مجالس البلديات (١٨٧١)؛
- القانون الأساسي (الدستور) الذي أُعلن عام ١٨٧٦.

وقد نص القانون الأساسي على وجود مجلسين: مجلس أعيان معيَّن ومجلس مبعوثان منتخَب. وتأسس هذا التمثيل مبدئيًا على «التبعة العثمانية» (قانون عام ١٨٦٩، الذي حاول أن يجعل من الرعية مواطنين).

١- التمثيل في مجالس الإدارة

بموجب نظام الولايات لعام ١٨٦٤، استُحدث في الولاية مجلس عمومي يترأسه الوالي، ويتشكّل على الطريقة التالية:

– يجتمع في مركز اللواء أربعة أعضاء عن مجلس إدارة كل قضاء (فمثلًا إذا ضم اللواء خمسة أقضية، يجتمع في مركز اللواء عشرون عضوًا من أعضاء هذه المجالس).

– ينتخب المجتمعون ثلاثة أعضاء من بينهم، لتمثيل اللواء في «مجلس عمومي» الولاية.

– يحمل أعضاء كل قضاء مطالب قضائهم مكتوبة على أوراق، ويسلّمونها إلى أعضاء المجلس المنتخَبين لبحثها في المجلس العمومي.

من اختصاص هؤلاء النظر في الأمور المتعلّقة بالطرق، والمذاكرة بتوسيع أمور الزراعة والتجارة، ومطالعة الأمور المختصة بتعديل ويركو (ضريبة) الألوية والأقضية والقرى. أمّا رأي المجلس العمومي فهو استشاري فقط، إذ يرفع هذا المجلس توصياته إلى الوالي الذي يبلغها بدوره إلى الحكومة[١].

١ **الدستور**، ترجمة نوفل نعمة الله نوفل؛ مراجعة خليل الخوري (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٨٨٣)، ص ٤١٢-٤١٤، وهو يشتمل على نصوص التنظيمات العثمانية ونص **القانون الأساسي**، الذي هو دستور ١٨٧٦. انظر أيضًا عرضًا لبعض مواد الدستور مع تعليق عليها في: عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، ١٨٦٤-١٩١٤** م، تقديم أحمد عزت عبد الكريم، مكتبة التاريخ العربي الحديث (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩).

٢- المجالس البلدية

«نصّت المادة» ١١١ من نظام إدارة الولايات العمومية لعام ١٨٧١ على تشكيل مجلس بلدي للنظر في الأمور البلدية في المدينة أو القصبة التي تكون مركز الولاية أو اللواء أو القضاء. ويتألف المجلس البلدي من رئيس ومعاون وستة أعضاء وعدد آخر من الأعضاء الاستشاريين، منهم طبيب المدينة ومهندسها. كما يوجد في المجلس البلدي كاتب وأمين صندوق.

يُنتخب رئيس المجلس البلدي وأعضاؤه بالطريقة التي يُنتخب بها مجلس إدارة الولاية، ومدة انتخاب الأعضاء عامان، ويجري تغيير نصفهم كل عام.

لا يتقاضى رئيس المجلس البلدي وأعضاؤه رواتب، ويعقد المجلس البلدي اجتماعين في الأسبوع برئاسة رئيس المجلس، أو المعاون في حالة غياب الرئيس.

٣- التمثيل في القانون الأساسي (الدستور)

أُعلن القانون الأساسي في ١٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٧٦. ويقول إنغلهارت إن هذا القانون جاء مقتبَسًا عن دساتير بلجيكا وفرنسا وإنكلترا، وصيغ في ١١٩ مادة تضمنّت حقوق السلطان في الحكم، فاعتبر القانون السلطان مقدَّسًا وغير مسؤول، ومنحه حتى عزل الوكلاء وتنصيبهم وتوجيه المناصب والرتب، وسك النقود باسمه، وذكر اسمه في خطبة الجمعة، وخوّله عقد المعاهدات وإعلان الحرب وتحقيق العقوبات وعقد المجلس العمومي وفضّه. كما تضمن القانون نصًا يتعلّق بحرّية العثمانيين ومساواتهم، وبمسؤولية الموظفين ضمن نطاق وظائفهم[٢].

أمّا المجلس العمومي، فيتألف من هيئتين: هيئة الأعيان وهيئة المبعوثان. وتجتمع كلتا الهيئتين في أول تشرين الثاني/ نوفمبر من كل عام، في دورتين عاديتين تمتدان أربعة أشهر، وللسلطان حق دعوة المجلس العمومي وافتتاحه قبل الموعد المحدد.

كما نصّ القانون الأساسي على تمتُّع أعضاء المجلس العمومي بحرّية إبداء الرأي، وبحصانة ضد ما يوجَّه إليهم من تُهم بسبب التعبير عن آرائهم أو بيان أفكارهم. ولا يجوز الجمع بين عضوية الأعيان وعضوية المبعوثان[٣].

أ- هيئة الأعيان

يعيّن السلطان أعضاء هيئة الأعيان مباشرة من الأشخاص الذين لهم خدمات حسنة ومشهورة في الدولة، كالوزراء والولاة والمشيرين وقضاة العساكر والسفراء والبطاركة السابقين. وتستمر العضوية مدى حياة العضو. وتختص هيئة الأعيان بالتدقيق في القوانين واللوائح الصادرة عن هيئة المبعوثان، ولها حق رفضها رفضًا قطعيًا أو ردّها إلى هيئة المبعوثان لإعادة النظر في تعديلها. أما اللوائح التي توافق عليها، فترفعها إلى الصدر الأعظم[٤].

٢ المواد ١ _ ٢ _ ٣ _ ٤ _ ٥ _ ٦ _ ٧. راجع شرحًا وتعليقًا على **القانون الأساسي** (الدستور) في: Edouard Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat, ou histoire des réformes dans l'Empire ottoman, depuis 1826 jusqu'à nos jours,* 2 vols. (Paris : A. Cotillon, 1882-1884).

كما يجدر الاطّلاع على المواد التالية من الدستور: ١ و٢ و٣ و٤ و٥ و٦ و٧، في: **القانون الأساسي** (بيروت: المطبعة العلمية ليوسف إبراهيم صادر، ١٩٠٨) (الترجمة العربية الرسمية).

٣ **القانون الأساسي**، المادتان ٤٢ و٥٩.

٤ **القانون الأساسي**، المادتان ٦٠ و٦٤.

ب- هيئة المبعوثان

تُنتخب هيئة المبعوثان بنسبة عضو واحد لكل خمسين ألف نفس من ذكور الدولة، وذلك باقتراع سرّي. ولا يجوز للعضو أن يجمع بين العضوية ووظيفة حكومة أخرى، باستثناء الوزارة. ويجب أن تتوافر فيه صفات، منها التبعة العثمانية ومعرفة اللغة التركية.

وقد عيّن طريقة الانتخاب نظامٌ مؤقت (بصيغة تعليمات انتخابية)، نصّ على منح مجالس الإدارة في الولايات والألوية والأقضية حق انتخاب النواب (التبرير أن هذه المجالس منتخَبة من الشعب). وبيّنت التعليمات كيفية إجراء الانتخابات، ويكون ذلك باستلام الولاية من اسطنبول لائحة تتضمّن عدد النواب الذين سيجري انتخابهم عن دائرة الولاية، مع توضيح لعدد النواب المسلمين وعدد النواب من غير المسلمين. وعلى إدارة الولاية إبلاغ متصرّفي الألوية وقائمقامي القضاء بمضمون هذه اللائحة، وأن تشرح لهم طريقة الانتخاب. وبموجب التعليمات، مُنع موظفو الحكومة من التدخّل في الانتخابات. وبعد ذلك تبدأ المجالس الإدارية المختلفة في الولاية وألويتها وأقضيتها بانتخاب الأعضاء المطلوبين من المسلمين، فيكتب أعضاء مجلس إدارة القضاء أسماء المرشحين منهم، ويضعونها في ظروف مختومة تسلَّم إلى القائمقام الذي يرفعها بدوره إلى المتصرّف. وتجري العملية نفسها في مركز اللواء ومركز الولاية، ثم تُرفع الظروف المختومة إلى الوالي، وتُفرز الأصوات، ثم يرفع الوالي جميع الأوراق الانتخابية إلى مجلسي الدولة في اسطنبول لإعادة فحصها والتدقيق فيها[٥].

بلغ عدد النواب العرب في مجلس المبعوثان (الأول) ١٦ نائبًا، منهم خمسة نواب عن ولاية سورية، ونائبان عن الحجاز، وأربعة نواب عن ولاية حلب، وثلاثة نواب عن ولاية بغداد، ونائبان عن ولاية طرابلس الغرب، بينما بلغ نوّاب الدولة العثمانية ١١٥ عضوًا، بالإضافة إلى الرئيس ووكيلين للرئيس، وبذلك يكون المجموع ١١٨ نائبًا.

من المعروف أن هذه التجربة الدستورية لم تدم أكثر من عام واحد (من ١٩ آذار/ مارس ١٨٧٧ إلى ١٤ شباط/ فبراير ١٨٧٨)، إذ أقدم السلطان عبد الحميد على حلّ البرلمان وتعليق الدستور إلى أجل غير مسمّى. واستمر تعليق الدستور حتى انقلاب عام ١٩٠٨، حين أرغم الانقلابيون السلطان عبد الحميد على إعادته، فبدأ عهد دستوري قصير المدى، داهمته الحرب فقضت عليه وعلى السلطنة العثمانية.

تجدر الإشارة إلى أن متصرفية جبل لبنان لم تشترك لا بالتجربة الدستورية الأولى، ولا بالتجربة الدستورية الثانية، باعتبار أن وضعها كان «مستثنى» بحكم نظامها الأساسي المكفول دوليًا. كما أن مصر استُثنيت لأسباب دولية، علاوة على سبب آخر هو معارضة حزب الاتحاد والترقي، خوفًا من طغيان عدد النواب المصريين على مجلس المبعوثان في اسطنبول؛ إذ كان يمكن أن يكون عدد نواب مصر وحدها -بالنسبة إلى تعداد السكان- ١٢٠ عضوًا.

خلاصة القول، إن العرب تمثّلوا في مجلس «المبعوثان» بـ ٦٠ نائبًا، وتمثل الأتراك بـ ١٥٠ نائبًا، الأمر الذي كشف خللًا في التمثيل -على مستوى البرلمان- بين العرب والأتراك. بل إن هذا الخلل كان جزءًا من خلل مؤسسي أكبر كانت تنبني وفقه وفي ظلّه مؤسسات الإدارة العثمانية الجديدة بأسلوب مركزي صارم، وبتراتبية قومية أدخلتها أولوية النخب التركية في الإدارة. هذا كله أدّى، إلى جانب عوامل أخرى، إلى بلورة وعي عربي تراوح التعبير عنه آنذاك بين صيغة اللامركزية الإدارية وصيغة الاستقلال.

---

٥ عوض، ص ٤٣.

إن ما يهمّنا في هذا البحث هو تفحّص خلفية هذا «التمثيل» وأبعاده الاجتماعية في مسارات التنظيمات منذ عام ١٨٣٩ وحتى العهد الدستوري (١٩٠٨-١٩١٤).

وقع التنظيمات العثمانية والدستور على المجتمع، التمثيل بين مفهومي الرعية والمواطَنة

التعبير النظري أو الأيديولوجي لمبدأ التمثيل في سلسلة التنظيمات العثمانية نجده بشكل أساسي في أدبيات المسمَّين «العثمانيين الجدد» أو «العثمانيين الشباب»، وهم أسلاف رجالات «تركيا الفتاة»، والأصل الذي انبثقت عنه أحزاب وجمعيات تركية-عربية مشتركة متداخلة أو تركية وعربية، مستقلٌّ بعضها عن بعض. غير أن هذه الأحزاب كانت في معظمها ترى في العثمانية «انتماءً جامعًا» ورابطة سياسية عامة، بل إن بعضها اندفع إلى التعبير عن هذا الانتماء بصيغة «الوطن» و«الوطنية» (وكان أبرز من استخدم هذا التعبير، «**الوطن العثماني**»، في أدبياته الشاعر التركي نامق كمال)[٦]، بأسلوب الرومانسية القومية التي سادت ثقافة النخب الأوروبية آنذاك.

عمليًا وقانونيًا، تُرجم هذا النزوع في قانون «التبعة العثمانية» الذي صدر عام ١٨٦٩، والمرادف في المعنى لـ«قانون الجنسية» (بالصيغة المعتمدة باللغة العربية اليوم). وقد اشتمل هذا القانون على تسع مواد، تحدّد أحقية «الجنسية العثمانية»، أي التبعة العثمانية، وشروط الحصول عليها. وهذا القانون يستوقف في رحابته ومرونته في تحديد التبعة العثمانية:

المادة الأولى: الأفراد المولودون من والدين أو من والد من التبعة العثمانية، يحملون الصفة العثمانية.

المادة الثانية: يحق لأفراد وُلدوا في الدولة العثمانية من والدين أجنبيين أن يطلبوا أن يصبحوا من تبعة الدولة العثمانية، خلال ثلاثة أعوام من بلوغهم سن الرشد.

المادة الثالثة: يجوز لأجنبي بلغ سن الرشد وأقام في السلطنة العثمانية خمسةأعوام متتالية أن يتقدّم إلى وزارة الخارجية شخصيًا، أو بواسطة وكيل، بطلبٍ للحصول على التبعة العثمانية.

بل إن «الرحابة» في إعطاء هذه التبعة العثمانية وصلت إلى أقصاها في المادة **التاسعة** التي تقول: «كل من يقيم في الدولة العثمانية يُعتبر من التبعة العثمانية، ويعامَل كرعية من رعايا الدولة العثمانية».

ونصّت المادة الثامنة من القانون الأساسي على: «يُطلَق لقب عثماني على كل فرد من أفراد التبعة العثمانية بلا استثناء، من أي دين ومذهب كان، ويسوغ الحصول على الصفة العثمانية...»[٧].

كان الهدف من هذا القانون الجمع بين فكرة مرتجاة وحالة معيشة وقائمة في الواقع: فأمّا **الفكرة المرتجاة**، فهي فكرة «المواطَنة» التي كانت من نتاج تكوّن المجتمع المدني ومساره في أوروبا، وقيام الدولة الحديثة ذات السلطة المدنية المستقلة عن السلطة الدينية. ومن المعروف أن هذه الحالة حدثت عبر مسار طويل ومعقّد من الثورات القومية والديمقراطية والقفزات العلمية والفكرية. وفي هذا السياق انبنى مشروع الدولة/ الأمة «وحقوق الإنسان والمواطن»، وعلى أساس هذه الحقوق صيغ معظم مواد الدستور العثماني: المادة ٩ والمادة ١٠: الحرية

6 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey,* Oxford Paperbacks; no. 135, 2nd ed. (London: Oxford University Press, 1968), pp. 141 and 150.

٧ **القانون الأساسي**، المادة ٨.

الشخصية مصونة؛ المادة ١٢: المطبوعات حرّة؛ المادة ١٥: التعليم حرّ؛ المادة ١٧: جميع العثمانيين متساوون أمام القانون.

وأمّا **الحالة المعيشة والقائمة**، فهي حالة الرعوية العثمانية، التي تتجاوز القوميات والإثنيات، وهي نتاج شرعية تاريخية تكرّست بفعل تجربة التاريخ الإسلامي المديدة، التي قامت على الاعتراف بشرعية أسرة سلطانية حاكمة، صعدت بفعل عصبية التغلّب، وتقوّت بفعل حمل هذه العصبية «دعوة دينية»، «زادتها قوة على قوة» -حسب تعبير ابن خلدون في وصفه نشأة الدولة السلطانية واستقوائها- واستمرّت بفعل آليات الاستتباع والولاء المحصّلين عبر سلّم توزيع مراتب السلطات والثروات، وتوزيع الريوع وفوائض الإنتاج والتزام الضرائب في المناطق، وكذلك بفعل آليات ردع العصبيات الممانعة بأقل تكلفة عسكرية؛ إذ تتكفّل العصبية المحلية الموالية بكسر شوكة العصبية الممانعة، لتتأكّد شرعية السلطان وتتثبّت رعويته للمجتمع.

إذًا، ثمة اعتماد على وسائط سلطة تتوافر أصلًا في المجتمعات الأهلية ذاتها؛ فهذه الأخيرة تقدّم «خدماتها» إلى السلطان عبر مؤسساتها المذهبية والمدنية والأسرية والقبلية والحرفية. ويشتمل هذا على اجتماع سياسي واسع تنتظم فيه مؤسسات العلماء (رجال الدين) ونظام الملل، وأعراف وتقاليد شتى، كان بعضها مصدر تشريع لما سُمّي «قوانين نامة»، وهي غير أحكام الشريعة الإسلامية، وإن كان السلاطين يستحصلون على فتاوى تجيزها.

نخلص إلى أن الرعوية هي حالة انتظام في اجتماع سياسي وثقافي واسع ومتعدد، يقوم على وسائط سلطة تقدّمها العصبيات المحلية، وتضبطه آليات الولاء والاستتباع بالرضى أو بالإرغام، ولكن دائمًا من خلال أُطر وبنى داخلية: جماعة دينية أو مذهبية، أو عصبية قبلية أو أُسرية، أو مجموعات قروية أو مهنية.. إلخ[٨].

السؤالان اللذان يعيدانا إلى إشكالية البحث هما: هل أمكن الجمع في التنظيمات، ولا سيما في مسألة التمثيل، بين المواطَنة بمفهومها الغربي، أي بمفهومها المندرج في تشكّل الدولة/ الأمة وقيام المجتمع المدني وحقوق الإنسان والمواطن، والرعوية بمفهومها العصباني، أي بمفهومها المندرج في الدولة/ العصبية الغالبة والعامة، وفي المجتمع المتشكّل من عصبيات مختلفة؟ وكيف تمّ ذلك الجمع؟

لقد راهنت نخب كثيرة على إمداد مبدأ «التبعة العثمانية» ومبدأ التمثيل المشتق منها بأيديولوجيا وطنية وقومية. ولم تكن هذه النخب تركية فحسب، إذ نجد أولى محاولات إخراجها في (مقولة) أيديولوجية «الوطن العثماني» في أدبيات «العثمانيين الجدد» أو «الشباب»، وفي طليعتهم الشاعر نامق كمال، كما سبق القول. بل كان ثمة نخب عربية، مسلمة ومسيحية، أيضًا استخدمت تعابير «الوطن العثماني» و«الأمة العثمانية»، و«المواطن العثماني»، لتأكيد مطالب الحرية والمساواة، والمشاركة من موقع التماثل أو التماهي مع التجربة البرلمانية الديمقراطية الأوروبية، و«حقوق المواطن».

من الأمثلة العربية البارزة ما قدّمه سليمان البستاني في كتابه **عبرة وذكرى: الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده** (١٩٠٨)[٩]، وكان قد شرع في تأليفه بعد عشرين يومًا من الانقلاب الدستوري عام ١٩٠٨، وأنجزه بعد أربعة أشهر. لذلك تبدو في الكتاب نبرة متفائلة جدًا، لأنه كُتب قبل التحوّل في سياسة الاتحاديين الأتراك نحو

٨ نجد توسيعًا لهذه الأفكار المكثّفة في: وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي، من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٣٣-٧٧.

٩ سليمان البستاني، **عبرة وذكرى**، أو **الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، تحقيق ودراسة خالد زياده، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

«التتريك» والاستئثار بالسلطة وإبعاد عناصر القوميات الأخرى عن الوظائف الأساسية في الحكم، وقبل عملية التدخّل في انتخابات مجلس «المبعوثان» في الولايات.

يتمثّل سليمان البستاني في «الدستور» مبادئ ليبرالية وديمقراطية، ويرى فيه «أعجوبة» القرن العشرين، لأن تلك المبادئ كلّفت باهظًا في أوروبا، من ثورة كرومول في بريطانيا إلى الثورة الفرنسية، إلى الثورات الديمقراطية والاجتماعية طوال القرن التاسع عشر، في حين أنَ الانقلاب الدستوري العثماني الذي مهّدت له التنظيمات السابقة جاء بـ«دستور مماثل» سلمًا لم تُسفَك فيه دماء. يعبّر البستاني عن رهانه أو تفاؤله عندما يشرح مبادئ الدستور في ضوء ما أنجزته التجارب الدستورية التمثيلية في الغرب، وعندما أطلقت هذه الأخيرة مبادرات الكتابة والإعلام والتعليم وبناء الجمعيات والأحزاب ومشاريع الصناعة والزراعة والتجارة... بل يذهب تفاؤله إلى توقّع مرور خمسة وعشرين عامًا لكي «تينع ثمار هذه النهضة» الدستورية. «فإذا حسبنا لإيناع ثمار هذه النهضة الأخيرة ربع قرن، فخمس وعشرون سنة ليست بالأمد المديد في عمر أمة طوت القرون»، «وأن ربع قرن يكفي لتخريج ناشئة جديدة على نَفَس جديد وروح جديدة، لم تتأثر بشيء من مؤثرات الاستبداد»[١٠].

لكن التفاؤل الذي يشع من الفرحة بالحدث، وهي فرحة عمّت الإنتليجنسيا العربية آنذاك وتشبّع بها الخطاب الثقافي والأدبي والسياسي العربي، كان يخالجه بعض الشك، وبعض الإحساس بصعوبة النجاح، ليس فقط بسبب اختلاف التوجهات والمطالب قوميًا بين النخب التركية والنخب العربية، واختلاف رؤية كل طرف لحجم المشاركة وحقوق القوميات والجماعات–وهو ما سيتضح بعد أعوام قليلة– بل أيضًا، وبشكل أساسي، بسبب نمط وعي اجتماعي وثقافي يتصوّر التمثيل، سواء على مستوى التمثيل في مجالس الإدارة أو مجلس المبعوثان أو المجالس البلدية، على صورة اجتماع سياسي رعوي، الفرد فيه جزء من جماعة شبه مغلقة، والجماعة تتحد في عصبية، والمصالح علاقات تبادل ضيقة، وأصحاب النفوذ والسلطة فيها أهل شوكة وغلبة أو أهل سلطة دينية أو مؤسسات بطريركية ومشيخية أو أخوية.

هذا الاجتماع الرعوي اخترق التمثيل على مستوى الذهنية والعقلية في مؤسسات التنظيمات.

رغم تفاؤل سليمان البستاني بمفاعيل الدستور لناحية تحقيقه حرية المواطن العثماني والمساواة في التبعة العثمانية، نراه يكتب مستذكرًا تجربة عام ١٨٧٦، عندما انعقد مجلس المبعوثان أول مرة، فيقول: «وإذا كان يُرجى من خلال مجلس المبعوثان، ولا سيما في السنة الأولى، أن لا يزعج الحكومة بما يصرفها عن التفرّغ للإصلاح، كان من الواجب أيضًا على أبناء الأمة أن لا يزعجوا الأعضاء بما يصرفهم عن التفرّغ لمهمتهم. فلقد أيّد لنا الاختبار باجتماع المجلس الأول عام ١٨٧٦ أن أبناء كل ولاية كانوا يظنون مبعوثهم منتدبًا عن منتخبيه لا غير، ومأمورًا بإنفاذ جميع رغائبهم، وإبلاغ تشكيات أفرادهم مهما كانت، حتى لقد كانت الرسائل في بعض الولايات تنهمر كالمطر على رؤوس مبعوثيها، حاملةً من المطالب ما لو طرحه المبعوث للبحث لما ناله إلّا هزء رفاقه أجمعين. فمن طالب عزل خصم له وإحالة مأموريته إليه، ومن ملتمس رتبة ونشان، ومن راغب في إصدار أمر لوالٍ بإلقاء نظرة عليه، أو إلى مشير نجعله ملتزمًا للأرزاق العسكرية، حتى كان من جملة تلك المطالب أن مكاريًا سُرِقَتْ دابته فكتب إلى منتدب ولايته أن يأمر بإعادتها إليه». ويُرجع سليمان البستاني سبب ذلك إلى «الجهل»، فيقول: «لم نكن نُلام على ذلك الجهل في ذلك الحين»[١١].

١٠ المصدر نفسه، ص ٢٤٤.
١١ المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

حتى لو كان هذا التشخيص صحيحًا لناحية انعدام درجة العلم والتعلّم، فإن السلوك العلائقي يظل منتظمًا في قواعد من العلاقات بين الرّاعي والرعية، وفي إطار الجماعات والقرى والحارات. ومن هنا نفهم توجّه المكاري إلى مندوب ولايته باعتبار هذا الأخير «راعيًا» ومسؤولًا عن كل شيء في منطقته، وهكذا وصولًا إلى الراعي الأكبر: السلطان، راعي الرعية.

ولكن هذا السلوك العلائقي لا يتحدد من طرف واحد (سلوك المكاري في مثل سليمان البستاني)، وإنما يتحدد من طرف من يمارس السلطة والنفوذ أيضًا. قديمًا مارس هذا الطرف سلطة من خلال المؤسسات التقليدية (نظام الالتزام أو المقاطعجية، أو نظام الأمراء والنقباء والمشايخ..)، وحديثًا مارسها من خلال مجالس الإدارة والبرلمان والبلديات والإدارة، أي إن العائلات التي احتلت مواقع سلطوية في النظام القديم ستحاول أن تحتل المواقع السلطوية في النظام الإداري والتمثيلي الجديد.

إن دراسة أعضاء المجلس البلدي ومجالس الإدارة وممارساتهم في عدد من المدن والقصبات في ولاية بيروت، اعتمادًا على وصف صاحبي كتاب **ولاية بيروت**، محمد رفيق التميمي ومحمد بهجت[١٢]، تشير إلى نمط من السلوك في توسّل أهل النظام القديم لتأكيد سلطتهم في مؤسسات النظام الجديد بذهنية العلاقات الرعوية.

وأول ما يلفت الانتباه في موضوع صلاحيات المجلس البلدي ورئيسه المنصوص عليها في نظام البلديات، هو أنها تتناول عددًا من الصلاحيات التي كانت تتوزّع بين النقيب والمحتسب وشيخ الحرفة في المدينة، مضافًا إليها شؤون عمران المدينة وتنظيمه. وكان مصير هذه المؤسسة كشأن مصير بقية قطاعات الإدارة التمثيلية منها، أو التنفيذية، وسيلة تأكيد لنفوذ رعوي اهتز بالتنظيمات الجديدة، ووسيلة علاقة بالإدارة الممثّلة بالوالي أو المتصرّف أو القائمقام أو مدير الناحية، ومصدر منفعة وإيصال منافع وحماية للأتباع والتابعين. كتب صاحبا **ولاية بيروت**، بعد أن لاحظا سلوك عدد من أعضاء مجالس البلديات في قصبات الولاية ومدنها، «إننا نحن الشرقيين، لا نزال بعيدين عن فهم المعنى الحقيقي لكلمة بلدية، إن المعنى الذي نفهمه من كلمة بلدية هي أنها دائرة رسمية جعلت رياستها لتقوية وتحكيم مراكز الأعيان أصحاب النفوذ أو لإملاء جيوب البكوات الفقراء، لم نر في محل من المحلات دليلًا أو إمارة تثبت لنا المفهوم الحقيقي أو الرسمي لكلمة بلدية. فرئيس البلدية والموظفون معه يعرّفون أنفسهم بأنهم موظفون، ويقومون بإنفاذ أوامر مدير الناحية أو القائمقام أو المتصرّف حرفيًا بلا اعتراض أو توقّف (...) ولم نقدر أن نشاهد في كافة المحلات التي طفنا بها تقريبًا المعنى المقصود في البلاد الغربية من كلمة بلدية»[١٣].

هذا الوصف لسلوك أعضاء المجلس البلدي يجد تفسيره في ما آلت إليه العلاقة بين الإدارة، كسلطة نافذة، والأرض كمصدر للثروة والوجاهة. إن سلوكًا سياسيًا واجتماعيًا واحدًا يقوم على الاستتباع والحماية والخدمات التي تجري في إطار الحي والعائلة، استمرّ في الحياة الاجتماعية-السياسية في الولايات العثمانية.

هذا السلوك نفسه الذي ساد في مرحلة ما قبل التنظيمات اخترق الإدارة الجديدة في مرحلة التنظيمات. بل إن منصب الإدارة أصبح الموقع الأساسي الذي يؤمّن الوجاهة السياسية ولكن يحقق أيضًا، وبشكل متواز، تثبيت التملّك وتوسيعه مع إنشاء إدارة نظام الطابو (مسح الأراضي)، كما يؤمّن تحصيل المنافع وممارسة سياسة الاستتباع والحماية تجاه سكان الحي وفلاحي القرية. لذلك كانت العائلات الكبرى في المدن الرئيسة (وبصورة خاصة في

١٢ محمد رفيق التميمي ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، ٢ج (بيروت: مطبعة الإقبال، ١٩١٦).
١٣ المصدر نفسه، ص ٩٣.

مراكز الولايات والألوية) تحرص حرصًا شديدًا على انتشار أبنائها في مختلف المجالس والإدارات الحكومية، وحتى على إيجاد حقوق وراثية غير رسمية في بعض المناصب، ولو اقتضى الأمر استخدام الرشوة والمال[١٤].

لقد ارتبط التمثيل الشعبي بالإدارة ارتباطًا نفعيًا، لا لأن الإدارة تدر مالًا بل لأنها تؤمّن سلطة إجرائية. يقدم صاحبا كتاب **ولاية بيروت** وصفًا ذا دلالة على هذا السلوك لدى «الخواص» في إدارة مدينة نابلس مثلًا، ويرون الوصف منطبقًا على مدن أخرى، إذ يقولان: «إن أفراد هذه الزمرة متمسكون بأهداب وظائف صغيرة في الحكومة لا تزيد رواتبها على بضع مئات من القروش، مع أن ثروة أحدهم تزيد على ألوف الليرات، فيندسون في أقلام الحكومة ويلازمونها من الصباح إلى المساء (..) والسبب في ذلك أن منافع كثيرة تتحقق من خلال هذا الموقع، فالرجل منهم ينجز أولًا أشغاله الشخصية التي تقع به بأسهل طريقة وأحسن وجه، ثم إنه يكون محلًا لمراجعة أصحاب الحاجات أكثر من مراجعتهم للمأمورين الأغراب بسبب أنه وجه معروف في البلدة. ونراه يقبل الهدايا من جهة ولا يتحاشى من جهة أخرى عن استعمال كافة ما يمكن إجراؤه من الوسائط بواسطة نفوذ وظيفته لسلب جميع ما بيد القروي وما يملكه. وهم من جهة ثالثة يحلّون مشاكل أخصامهم الأقرب فالأقرب، بصورة مستعجلة وعلى أحسن طريقة»[١٥].

على أن هذا الوجه السلبي لحالة الاحتواء للتنظيمات لمصلحة «الأعيان»، أعيان المدن بصورة خاصة، كان له من جهة أخرى وجه إيجابي لدى النخب الفكرية والإصلاحية على امتداد حواضر العلم الاسلامي برمّته، حيث بدأت تبزغ وتتبلور فكرة «المواطَنة» بمعناها الحقوقي (الدستوري)، وكذلك فكرة مشاركة «الأمة» في الحكم عن طريق الانتخاب وتقييد الحاكم، أي إن فكرًا ودستورًا بدآ البزوغ بالمعنى الحديث.

المواطَنة والأمة في بواكير الفكر الدستوري النهضوي

في مناخ التنظيمات العثمانية ومساقات نتائجها وتداعياتها في العالمين العربي والإسلامي، وفي أجواء التثاقف لدى أوساط النخب المحلية التي دخلت في مسالك التعليم الأوروبي الحديث والاطّلاع المباشر على بعض من منجزات الحضارة الغربية الحديثة، صدرت بواكير من الدعوات تتبنّى أفكارًا دستورية تدور حول محورين رئيسين: محور الحكم الدستوري لإشراك مجموع أفراد الأمة في الحكم، وتقييد حكم السلطان-الفرد، ومحور حقوق الفرد في الجماعة الوطنية، تمهيدًا لاعتماد صيغة «المواطن» في إطار من العقد الاجتماعي القائم على معادلة الحقوق والواجبات.

نلاحظ هذا في حالات كثيرة يمكن اختيار بعض منها كنماذج:

- الطهطاوي كحالة تعبير عن ظاهرة تثاقف أتاحتها لحظة محمد علي باشا في تاريخ بناء الدولة في مصر، وسياسة بعثاته إلى أوروبا.

- بطرس البستاني كحالة تعبير عن حركة احتجاج على حرب أهلية طائفية في بلاد الشام، يستذكر من خلالها بطرس البستاني الحروب الدينية الأوروبية وسبل الخروج منها على طريقة جون لوك الداعية إلى الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية.

١٤ فكرة موسّعة في: كوثراني، **السلطة والمجتمع**، ص ٩٢-٩٦.
١٥ التميمي وبهجت، ص ١٠٩-١١٠.

- رشيد رضا كحالة دعوية ونضالية مدافعة، من موقع إسلامي، عن الانقلاب الدستوري العثماني.

- حسين النائيني كحالة فقهية إصلاحية شيعية في النجف واكبت الثورة الدستورية في إيران، وشاركت فيها وبرّرتها (شرعًا).

١- في الوطن والمواطَنة و«ابن الوطن»

في هذا السياق أرجّح أن أول استخدامات عربية تفيد معنى المواطن والمواطَنة كمرادف لمفردة (Citizenship)، جاء في كتابات رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) وكتابات بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣)، وقد جاء لدى كليهما بصيغة «ابن الوطن»، و«الوطني» و«الوطنية».

يقول الطهطاوي في الباب الرابع المعنون «في الوطن والتمدن والتربية» من كتاب **المرشد الأمين للبنات والبنين**: «ثم إن ابن الوطن المتأصّل به، أو المنتجع إليه، الذي توطّن به واتخذه وطنًا، ينسب إليه، تارةً إلى اسمه فيُقال وطني، ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده وأعظم هذه الحقوق التامة في الجمعية التأنسية. ولا يتّصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقادًا لقانون الوطن ومعينًا على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنًا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزّي بالمزايا البلدية. بهذا المعنى هو وطني وبلدي، يعنى أنه معدود عضوًا من أعضاء المدينة، فهو لها بمنزلة أحد أعضاء البدن، وهذه أعظم المزايا عند الأمم المتمدنة»... إلى أن يقول: «فصفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن، بل يجب عليه أيضًا أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه، فإذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه»[١٦].

وللمعلم بطرس البستاني، المعاصر للطهطاوي، مقالات نشرها في نشرته **نفير سورية** عام ١٨٦٠ بعنوان «وطنيات». وعلى الرغم من تأرجحه آنذاك بين التبعة العثمانية والوطنية السورية، يقول في «الوطنية الرابعة» (**نفير سورية**، العدد ٤، ٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٦٠): «فسورية المشهورة ببلاد الشام وعربستان هي وطننا على اختلاف سهولها ووعورها وسواحلها وجبالها، وسكّان سورية على اختلاف مذاهبهم وهيئاتهم وأجناسهم وتشعباتهم هم أبناء وطننا». ويعطي هذه العلاقة بين الفرد والوطن معنى حقوقيًا، يقول: «يا أبناء الوطن، لأهل الوطن حقوق على وطنهم، كما أن للوطن واجبات على أهله (...) ومن الحقوق التي على الوطن لبنيه الأمنية على أفضل حقوقهم وهي دمهم وعرضهم ومالهم، ومنها الحرية في حقوقهم المدنية والأدبية والدينية، ولا سيما حرية الضمير في أمر المذهب...[١٧]».

ما دلالة التركيز على هذين النصّين؟

أحسب أنها من قبيل التقاط لحظة التحوّل في استخدام المفردة العربية وإكسابها معنى ودلالات مستعارة من حقل دلالي لمصطلحات التجربة الديمقراطية الوطنية الغربية التي أفادت، بفعل تعبيرها عن حقوق إنسانية طبيعية في الفكر الدستوري الغربي، معنى الفكرة القابلة للتجريد والتعميم والعالمية، أي أن تحمل المفردة العربية دلالات حقوقية دستورية، كما سبقت الإشارة.

إن الطهطاوي والبستاني في استخداماتهما الأولية لمصطلح «الوطن» و«الوطني» و«الوطنية» كانا يحمّلان المفردات العربية ذات المعاني التراثية القديمة دلالات جديدة معاصرة اكتشفها الوعي التاريخي المقارن للتواريخ

---

١٦ رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣ - ١٩٧٧])، ج ٢، ص ١٢٠-١٢١.

١٧ جان داية، **المعلم بطرس البستاني، دراسة ووثائق**، سلسلة فجر النهضة؛ ١ (بيروت: منشورات مجلة فكر، ١٩٨١)، ص ١٢٠-١٢١.

المختلفة والثقافات المتنوعة، ويعيدان إنتاجها في حالة استجابة لعملية التثاقف الجارية آنذاك، فاقتربا من المفهوم الحقوقي الدستوري الذي يحدّد وضعية الفرد في جماعة تقيم على أرض تسودها دولة تُنظّم الحقوق والواجبات لدى الفرد في صيغة «الوطني» و«ابن الوطن».

٢- صلاح الأمة في الحكم الدستوري

أمّا رشيد رضا وحسين النائيني، فكان كل واحد منهما، ومن مكان في العالم الإسلامي، منهمكًا، بل مسكونًا بهاجس الفقيه المصلح الباحث عن سبل صلاح الأمة في حاكمها وطريقة حكمها. كلاهما عاش وعانى هموم العمل من أجل إنجاح الثورة الدستورية في بلده (الدولة العثمانية بالنسبة إلى رضا وإيران بالنسبة إلى النائيني)، فكان رشيد رضا مؤيدًا الدستوريين العثمانيين (أتراكًا وعربًا وآخرين)، وكان حسين نائيني يقف مع الدستوريين الإيرانيين مدافعًا عن فكرة الدستور وتقييد الحاكم (المشروطة).

المنطلق المشترك بينهما هو قاعدة الشورى، ولكن بعد أن تُحمّل هذه المفردة معاني الديمقراطية. والشورى هي أيضًا «شورى الأمة»، ولكن بعد أن تحمّل المفردة الأخيرة (الأمة) أيضًا معنى الدولة/ الأمة، حيث تشارك الأمة السلطان في الحكم، وتقيّد هذا الأخير بأحكام الدستور والمشروطة. والملاحظ أن لا تشديد على فكرة المواطن الفرد في نصوص الفقيهين الإصلاحيين، بل تشديد على حرية الأمة التي هي الأصل.

أما مرجعية التفكير لدى الاثنين، فتكمن في الثنائية الحضارية التالية: مرجعية إسلامية تتوحّد أو تتآلف مع مرجعية غربية، عبر شرط تاريخي ظرفي يسمّيه رشيد رضا «التنبيه الأوروبي» لما يساوي الديمقراطية، أي الشورى في الإسلام، أو عبر معطى فطري إنساني يسمّيه النائيني «المبادئ الطبيعية» المنسجمة -في رأيه- مع «القوانين الإسلامية»[١٨].

في سجال مع قارئ مسلم لـ**المنار**، يكتب رشيد رضا إلى من يرى في الشورى صيغة إسلامية لا علاقة لها بالحكم الديمقراطي الدستوري المعاين في أوروبا، فيقول: «لا تقُل أيها المسلم إن هذا الحكم أصل من أصول ديننا، فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في أستانة وفي مصر ومراكش وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعَدّ من أكبر أعوانها (...)»، ويضيف: «إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك (...) ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبّهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحًا جليًا في القرآن الحكيم»[١٩].

ولمّا انتصر الانقلاب الدستوري في تركيا عام ١٩٠٨، عبّر رشيد رضا عن الفرحة التي عمّت العالمين العربي والإسلامي، فكتب المقالات وألقى الخطب، داعيًا للحكم الدستوري الجديد والرابطة العثمانية القائمة على الدستور. يقول: «في هذا اليوم -عيد الأمة العثمانية بنعمة الدستور والحرية- أحسّ العثمانيون بأنهم أمة لهم حقوق على دولتهم، ومصالح يقوم عليها بناء وحدتهم، وعليهم فروض وواجبات يؤدونها لحكومتهم، ولهم

١٨ هذه الفكرة معالجة بشيء من التوسع في: وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية-القاجارية والدولة العثمانية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١).

١٩ رشيد رضا، «منافع الأوروبيين ومضارهم-الاستبداد،» **المنار**، السنة ١٠، العدد ٤ (١٩٠٧)، ص ٨٣، ومحمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

قانون يساوي بينهم في معاملاتهم، وإن لهم بذلك جنسية جامعة لهم على اختلاف انتسابهم ولغاتهم وتباين مذاهبهم ودياناتهم»[٢٠].

في خضم هذه المعركة الدستورية التي كانت تخاض في زمن واحد في كلٍّ من تركيا وإيران، فتستقطب بدورها إلى النقاش والجدل جميع النخب في العالمين العربي والإسلامي، ظهرت أدبيات كثيرة ومهمة في جميع حقول الكتابة، أدبًا وشعرًا، وفي الاجتماع والسياسة كما في الفقه، وفي هذا الحقل الأخير يُقدّم كتاب حسين النائيني **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة** مساهمة أساسية في هذا السجال الدائر[٢١].

يقدّم النائيني (ت ١٣٣٥هـ/ ١٩٣٦م) دفاعًا عن مبدأ الممارسة السياسية الدستورية، من وجهة نظر إسلامية، فيرى أن الممارسة الدستورية هي مشاركة أفراد الأمة في القرار والولاية «ومساواتهم -على حد قوله- مع شخص السلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغير المالية»، كما أنها حق للأمة في المحاسبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين[٢٢].

وهو يرى في تحرر الملل الأجنبية من الملَكية المطلقة «اتباعًا للمبادئ الطبيعية وإحاطة بالقوانين الإسلامية»، في حين أن «سير طواغيت الأمة المسلمة القهقرى أدّى إلى الحالة الراهنة».

ويبحث النائيني عن أصل الحرية المناقضة للعبودية والجور والتحكُّم في النص القرآني والسنّة النبوية، والتنبيهات الصادرة عن الأئمة المعصومين[٢٣]. ويرى أن الاستبداد يقوم على شعبتين من العبودية: «معبودية السلطان، التي هي عبارة عن انقياد الأمة لإرادته التحكميّة في باب السياسة والملكية. كذلك يكون الانقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان أنه من الديانة معبودية محضة...»[٢٤]. ويرى أن «الاستعباد في القسم الأول مستند إلى القهر والغلبة، ومبني في القسم الثاني على الخدعة والتدليس». ويخلص إلى الاستنتاج أن تحالفًا وتكاملًا قاما بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني. يقول: «لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشعبتين الاستبداديتين السياسية والدينية واتفاقهما وتقوُّم إحداهما بالأخرى، لما أصبح استعبادنا نحن الإيرانيين اليوم واضحًا مشهودًا»[٢٥].

ويشدد النائيني في تحليله للحلف القائم بين الشعبتين الاستبداديتين، على مسؤولية العلماء، حيث تحوّل قسم منه إلى «علماء سوء» و«أميين لا يعلمون»، وهو يشبِّه موقف المقلّدين العوام لهؤلاء بموقف اليهود من أحبارهم[٢٦].

ثم يعود إلى شرح حقل مساواة الأمة مع شخص الوالي أو السلطان، فيرى أنها: مساواة في الحقوق، ومساواة في الأحكام، ومساواة في التقاص، والمجازاة[٢٧]. ولما كانت هذه المطالب التي رفعتها الحركة الدستورية تحرر

٢٠ رشيد رضا، **المنار**، السنة ١١، العدد ٦ (تموز/ يوليو ١٩٠٨)، ص ٤١٧.

٢١ صدر الكتاب بالفارسية عام ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م. ثم جُددت طباعته في العام ١٩٥٥ مع مقدمة لآية الله السيد الطالقاني، في إثر حركة مصدّق في إيران. وتجدر الإشارة إلى أن ترجمة عربية لبعض فصوله صدرت في مجلة **العرفان** اللبنانية، قام بها صالح الجعفري عام ١٩٣٠، بعنوان «الاستبدادية والديمقراطية»، وإلى هذه الترجمة عدنا في كتاباتنا في هذا الموضوع: حسين نائيني، «الاستبدادية والديمقراطية،» **العرفان** (صيدا)، السنة ٢٠، الأعداد ١، ٤ و٥ (١٩٣٠).

كما تجدر الإشارة إلى أن استرجاعنا نموذج النائيني (وهو إيراني) في موضوع الدستورية في الفكر الإسلامي، يعود إلى أهمية التأثير الذي مارسه هذا الكتاب في النخب العربية الشيعية في كثير من الأقطار العربية، ولا سيّما في أوساط المتعلمين الحداثيين في كلّ من جنوب لبنان والنجف، وخصوصًا في هذه المدينة الأخيرة، حيث كان المجتهدون الكبار (المقلَّدون) يمارسون تأثيرًا كبيرًا في عموم المؤمنين.

٢٢ المصدر نفسه، ص ٤٤.

٢٣ المصدر نفسه، ص ٤٥-٤٦.

٢٤ المصدر نفسه، ص ١٧٢.

٢٥ المصدر نفسه، ص ١٧٥.

٢٦ المصدر نفسه، ص ١٧٤.

٢٧ المصدر نفسه، ص ١٧٦.

الأمة من الجائرين من خلال مساواتهم بالحكّام، وهم سلاطين وفقهاء، «رأت الشعبة الدينية الاستبدادية -كما يقول- أن من الواجب بمقتضى وظيفتها المقامية المتكفلة بالاحتفاظ على شجرة الاستبداد الخبيثة -باسم حفظ الدين قديماً وحديثًا- عدم الإصغاء للخطاب الشريف، وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها هذين الأصلين(*) اللذين هما منبع السعادة ورأس مال الأمة والمرتب عليها حفظ حقوق الشعب ومسؤولية الولاة». وما اكتفت أن تطلق عليهما «التحريم»، بل «اجتهدت في أن تبرزهما بأشنع الصور وأقبحها لتنفر منهما العامة وتصرف أنظار سواد الشعب عن تتبّع هذه الطرق الصالحة»[٢٨].

وبعد أن يشدّد على ضرورة تحديد السلطات والصلاحيات في نظام الاستيلاء والسلطنة في جميع الشرائع والأديان، ينتقل النائيني إلى التبرير الفقهي للنظام السياسي الدستوري من خلال صيغة الشورى التي طُبقت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ويرى هنا إمكانية كبرى لاتفاق سنّي-شيعي حول هذه الصيغة؛ فتطلّب عصمة الوالي السياسي في طائفة الإمامية يوجب في زمن الغيبة تحديد السلطنة لترك التحكمات والاستئثارات، إذ يقول: «وعلى هذا فتحديد السلطنة الإسلامية بالدرجة الأولى التي هي عبارة عن ترك التحكمات والاستئثارات - مع الإغماض عن أهلية المتصدي والسكوت عن لوازم مقامه من العصمة خصوصًا على مذهبنا، هو القدر المتفق عليه بين الفريقين(...) وهو من الضروريات الإسلامية أيضًا...»[٢٩].

واضح كيف أن هذا التوجه كان يحرّكه همٌّ حاضر آنذاك وهدف مستقبلي. فهو لا ينطلق من أوجه الاختلاف والخلاف حول تاريخية الإمامة وأحقيتها، بل من واقع المسلمين الذي يفترض حلًا لمشكلة الاستبداد في السلطنة؛ وهي المشكلة التي رافقت معظم عهود التاريخ الإسلامي حتى أمست «شجرة خبيثة» لدى «السلطنات السنّية» ولدى «السلطنات الشيعية» على حد سواء. «وعلى هذا تكون حقيقة تبديل السلطنة الجائرة وتحويلها -كما يقول- عبارة عن قصر الاستيلاء الجوري وتحديده والردع عن ذينك الظلم والغصب الزائدين، وليس هو كما يُتوهم عبارة عن رفع فرد من الظلم وجعل فرد آخر أخف وأقل منه مكانة»[٣٠].

وصيغة الشورى، كما يفهمها النائيني لا تتناقض مع دور الفقيه في مذهب الإمامية؛ فهذا الدور الذي تفرضه «نيابة الإمام»، والذي يتمثّل في القيام بـ«الوظائف الحسبية»، «مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائف»[٣١]، يندرج في نظام شوروي، حيث «تتحقق الشوروية المللية العمومية، لا مع البطانة وخواص شخص الوالي فقط... بل مع عموم الأمة»[٣٢]. ويستشهد بتفسير الآية الكريمة فيقول: «...ودلالة الآية الكريمة (وشاورهم في الأمر) المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل، وقد كلف بالمشورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور، حيث يعلم بالضرورة أن مرجع ضمير الجمع هو عموم الأمة، وقاطبة المهاجرين والأنصار لا أشخاص خاصة»[٣٣].

هذا الاجتهاد يوصل النائيني إلى اعتبار الهيئة الدستورية المتمثّلة في الجمعيات الوطنية أو البرلمانات أو المجالس التمثيلية الصيغة الراهنة التي توصّل إليها تطور الحضارة الإنسانية وفقًا لـ«المبادئ الطبيعية» و«القوانين

* الأصلان المقصودان في نص نائيني هما: حرية الأمة ومساواتها بشخص السلطان.
٢٨ المصدر نفسه، ص ١٧٨-١٧٩.
٢٩ المنار، السنة ٢٠، العدد ٤ (١٩٣٠)، ص ٤٣٤.
٣٠ المصدر نفسه، ص ٤٣٥.
٣١ المصدر نفسه، ص ٤٣٤-٤٣٥.
٣٢ المصدر نفسه، ص ٤٣٥.
٣٣ المنار، السنة ٢٠، العدد ٥ (١٩٣٠)، ص ٥٦٨.

الإسلامية» من دون أن يكون بين هذه المبادئ وهذه القوانين تناقض، بل إن النظام الديمقراطي الغربي أصله في الإسلام النظام الشوروي، كما يرى. ويشدد على المقولة التي ردّدها آنذاك: «هذه بضاعتنا رُدّت إلينا»[٣٤].

إن وجود مثل هذه الهيئة في السلطنة ضروري كي لا يتحوّل الاستيلاء إلى جور. إنها نوع من قوة ضابطة ورادعة ومُسدِّدة، كم يقول النائيني. وهذه الهيئة تتوافق مع وجهة النظر السنّية القائلة بشروط علمية الخليفة وعدالته، ومع وجهة نظر الإمامية القائلة بعصمة الإمام. إنها الإمكان الضروري في هذا الزمان. يقول: «في هذا الزمان وقد أصبحنا قاصرين ليس من وجهة عدم إمكاننا أن نتمسك بالعصمة العاصمة فقط، بل حتى من وجهة اتصاف المتصدّين للأمور بملكة التقوى والعدالة والعلم الحقيقي، وبالعكس مبتلين بالضد المقابل».

إن الهيئة التمثيلية التي ينص عليها الدستور، باعتبارها ممثلة للأمة هي في رأي النائيني، «قَدرٌ مقدور من القوة العاصمة الإلهية على أصول مذهبنا في طائفة الإمامية، وبناءً على مذهب أهل السنّة هي في مقام القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة»[٣٥].

نلاحظ من خلال ما سبق أن الفقيهين رشيد رضا وحسين النائيني يستحضران، كما رأينا، منهجية فقهية واحدة لجميع المشكلات التي عاشها العالم الإسلامي في آخر مراحل الدولة السلطانية لدى الشيعة، كما لدى السنّة؛ ففي مواجهة الاستبداد السلطاني الفردي، وقهر الأمة وإفقارها، يبرز مفهوم الشورى أصلًا من أصول العمل الإسلامي، ولكن أيضًا مرادفًا للديمقراطية التمثيلية في وعيهما وإدراكهما لحاجات الحقبة التاريخية التي يمران بها. بل إن العمل من أجل إنجاح الحركة الدستورية، التي كان ينهض بها مثقفون ليبراليون وفقهاء وعلماء إصلاحيون على امتداد حواضر العالم الإسلامي، هو عمل مشروع وشرعي من زاويتين متلاقيتين هما زاوية «المبادئ الطبيعية» وزاوية «المبادئ الإسلامية»، وكما يفهمانها تصوّرًا وتدينًا وإدراكًا.

إذا كنا قد ركّزنا في هذا القسم من البحث على دفاع حسين النائيني عن الحركة الدستورية في إيران في الفترة ١٩٠٦-١٩١١، فإنما لأن هذا الدفاع كان يملك مسوّغات ويقدمها على أكثر من صعيد؛ فهو **أولًا** يستند إلى تأصيل فقهي يهدف إلى «وضعنة» فكرة الدستور في الزمن التاريخي والواقع الاسلامي، وبمنهجية أصولية توفّق بين رؤية العقيدتين، بين السنّية في مواصفاتها للخلافة العادلة، والشيعية في مواصفاتها لنسبية العصمة في حكم زمني تضبطه «هيئة عامة» تمثّل الأمة. وما يسوِّغ التوسّع النسبي في شرح دفاع النائيني **ثانيًا** هو أن مقولاته أثّرت لا في ايران فحسب بل في أوساط الشيعة العرب أيضًا، لا سيما في العراق وفي لبنان (عبر **مجلة العرفان**)، وفي الثقافة الدستورية العربية عمومًا، وما يسوِّغ التوقف عند آرائه، **ثالثًا**، هو أن هذه الآراء تشكّل اليوم إحدى مرجعيات نقض نظرية ولاية الفقيه العامة الخمينية، حيث تقوم الأمة مقام الفقيه، وهي الفكرة التي طوّرها محمد مهدي شمس الدين لاحقًا في مقولة «ولاية الأمة على نفسها».

خاتمة

لا يسعنا ونحن نعرض مشاهد من هذه النهضة الدستورية عبر إشارات سريعة للتجربة العثمانية، ولجزء من أفكار الثورة الدستورية الإيرانية، كما عبّر عنها كتاب حسين النائيني، إلّا التوقف في الخلاصة عند بعضٍ من ملاحظات ختامية:

---

٣٤ المصدر نفسه، ص ٥٧٠.
٣٥ المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

– إن ما أُنجز في سياق التنظيمات العثمانية في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين –بما فيها الدستور الذي جُرّب في عام ١٨٧٦ وفي عام ١٩٠٨– لا بد من اعتباره في مسار التاريخ العربي والاسلامي إنجازًا عظيمًا، بل إنجازًا تأسيسيًا لفكر دستوري حديث، ولإنشاء «دولة تنظيمات».

– على الرغم من التعثّر الذي شهده تطبيق التنظيمات والدستور في المجتمعات الأهلية والمحلية، وهو تعثّر ناجم عن الممارسة الاجتماعية السياسية للفئات والطبقات، وعن انحراف وسوء استخدام للنصوص، فإن التعبير الفكري عن فلسفة التنظيمات وروح الدستور ومعانيه في مشروع بناء الدولة الحديثة المتوخاة، جاء راقيًا ومتقدمًا وثريًا في مرتجاه ودعوته على طريق إرساء مفاهيم جديدة في الثقافة السياسية العربية: مفاهيم الدولة/ الأمة، المواطن، التمثيل، الاقتراع والانتخاب، فضلًا عن مفاهيم الحريات المدنية وفصل السلطات والرقابة... إلخ.، وعن بروز مدارس اجتهادية إسلامية حاولت التأصيل لمفاهيم الحداثة السياسية بكل جرأة وثقة. وكان لهذه أيضًا تأثيراتها في إبداعات عشرينيات القرن العشرين، في مثال قراءات علي عبد الرازق للإسلام وأصول الحكم وقراءات السنهوري لمسألة الخلافة وفي أمثلة تجليات كثيرة للثقافة الدستورية التي عمّت عشرينيات القرن العشرين في كثير من الأقطار العربية (مصر وسورية ولبنان والعراق...).

– بعد الحرب العالمية الأولى، تقلّصت الحركة الدستورية الإيرانية عبر انقلاب عسكري قاده أحد الضباط، رضا شاه بهلوي، ضد الملك القاجاري (١٩٢٣)، لتتأسس بذلك دولة «شاهنشاهية» جديدة، أي سلطانية بثوب عسكري حديث.

– عربيًا، يقع المشرق العربي في قبضة السيطرة الغربية، لتتأسس فيه دول قطْرية على قاعدة توازن المصالح بين الدول الكبرى، وعلى قاعدة معطيات الحدود التي رسمتها بشكل رئيس مناطق النفوذ الموزعة بين تلك الدول. ولكن على الرغم من معطى «التجزئة» الذي شهدته مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى (مرحلة عصبة الأمم عالميًا)، فإن استمراريةً ما في الثقافة الدستورية والعمل السياسي الدستوري ظلت قائمة لدى النخب العربية التي ورثت عن العمل الدستوري العثماني عناصر تفكير وأنماط ممارسة في العمل السياسي. وقد برز ذلك جليًا في إنجازات ما يمكن أن نسمّيه «دساتير العشرينيات» في القرن العشرين في كلٍّ من مصر وسورية والعراق؛ جمهوريات وملَكيات دستورية انبثقت عن معطيين تاريخيين، لا يجوز تغييبهما من الذاكرة التاريخية العربية ولا من البحث التاريخي العربي.

– المعطى التحديثي العثماني الذي ساهمت به النخب العربية أو عاصرته وتفاعلت معه، بل شارك بعضها في النضال الدستوري العثماني، أمثال خليل غانم (أحد مؤسسي تركيا الفتاة)، وسليمان البستاني، وساطع الحصري، ورفيق العظم، ورشيد رضا وآخرين كثر... والمعطى التحديثي الغربي المباشر، الذي اختلط والتبس في صورته وجهان: الوجه الاستعماري للغرب، والوجه التحرري الاستقلالي ضده. هذا الالتباس ظل مرافقًا لطبيعة الاستقلالات الوطنية في كثير من الأقطار العربية، ولكنه «التباس» ظل يجد في الإنجاز الدستوري الذي رافقه أحد أهم عناصر إيجابياته في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، ألا وهو بناء الدولة الديمقراطية ولو في قطْر واحد.

– لماذا أُغفل هذا الإنجاز، ليستفيق على أهمية «ذكراه» مؤخرًا، زمن الثورات العربية الراهنة؟

الجواب: التاريخ لا يُكتب مرة واحدة، ذلك أن الانعطافات المصيرية في التاريخ غالبًا ما تتطلب إعادة قراءة للتاريخ. والزمن العربي اليوم يمر بانعطاف كبير.

الأجنبية بأنه «يحتج على كل قرار أو اتفاق يخالف تصويت الأمة بضرورة المحافظة على وحدة البلاد السورية واستقلالها». وسيّرت الوفود إلى المعتمديات الأجنبية ودار الإمارة لإبلاغها «أن الأمة مصممة كل التصميم على الدفاع عن وحدة البلاد السورية واستقلالها التام»، وارتفعت وتيرة التطوع والتدريب الفعلي على السلاح في أحياء دمشق وحماة وحلب، وأضربت حماة. وكان واضحًا من تركيبة وفد المؤتمر السوري وقادة الوفود الشعبية أن «الفتاة» و»الاتحاد السوري» هما اللذان يقفان في قلب عملية «التعبئة» السياسية ضد اتفاق الاستبدال. وبات للجبهة الشعبية «معنى ملموس أكثر ممّا كان عليه في صيف العام ١٩١٩»(٥٧). وتشكّل في سياق الفرز بين اتجاهي الهاشمي (الراديكالي) والركابي (البراغماتي المعتدل) بين فترة ١-٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٩، أي بالتزامن مع خطة الاستبدال المقرر بدؤها في الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر «اللجنة الوطنية العليا» بزعامة الشيخ كامل القصاب التي ستمثّل أحد أقوى اللاعبين السياسيين-الاجتماعيين الشعبيين في تطور الحياة السياسية في سورية حتى الاستقلال والاحتلال الفرنسي(٥٨). تظاهرت المدن السورية، وفي مقدمتها حلب ودمشق، في ما وصف بـ«التظاهرة الوطنية الكبرى» تحت عنوان «في سبيل التطوع»(٥٩). وارتفعت وتيرة التطوع في فصائل اللجنة الوطنية العليا، وتدريب الشبيبة على استخدام السلاح بمعدل يومين كل أسبوع. ووصلت الحركة إلى الأقضية، مثل السلمية ومنبج والباب وأنطاكية وإدلب وجسر الشغور ودير عطية .. إلخ. وسارت في دمشق في ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر تظاهرة «ألفية» صاخبة شاركت فيها الأحياء المسيحية والمسلمة واليهودية وأحياء الدروز والمغاربة(٦٠)، بينما شكّل زعماء الأحياء في مدينة حلب، وفي مقدمتهم أحمد كدرو المصري، زعيم حي القصيلة، ميليشيا قوامها ٦٨٠ رجلًا لملء الفراغ الناتج من الانسحاب البريطاني، وللمساعدة على حفظ الأمن في المدينة عشية جلاء الجيش البريطاني عن حلب.(٦١)

عند وصول الجنرال غورو في ٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٩ إلى بيروت كأول مفوض سام فرنسي على سورية ولبنان، على رأس ٣٠ ألف جندي، غدت المواجهة على الأبواب. وبينما استُقبل غورو «بتنظيم المظاهرات المؤيدة لفرنسا في العديد من المناطق (= اللبنانية) التي تتواجد فيها عناصر كاثوليكية ومارونية»(٦٢)، فإن دمشق شكّلت لمواجهته مركز عملية التعبئة التي قادتها «اللجنة الوطنية العليا»، وارتبطت بها جميع الهيئات الوطنية الأخرى في نوع من «جبهة شعبية». لكن بينما وصل الجنرال غورو بشهوة الفتح والاحتلال، قامت القوات البريطانية في ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٩، قبل جلائها عن دمشق بأربعة أيام وبعد وصول الجنرال غورو بيوم واحد، باعتقال ياسين طه الهاشمي رئيس ديوان الشورى الحربي (وزير الدفاع) بأمر من أللنبي، بطريقة «نذلة» بعد دعوته إلى

٥٧ **العاصمة**، ٣٠/ ١٠/ ١٩١٩، ص ٣.

٥٨ عُقد الاجتماع التأسيسي الأول لـ«اللجنة الوطنية العليا» بحضور ٢٠٠ ونيف من أعيان أحياء دمشق الثمانية والأربعين، أي بمعدل أربعة مندوبين منتخبين عن كل حيّ، لـ«الاحتفاظ باستقلال بلادنا وصيانتها من التجزئة» وتدريب الشبيبة على «الحركات العسكرية». وتمثّل في الاجتماع المسلمون والمسيحيون (الأرثوذكس والكاثوليك) واليهود. انظر: **العاصمة**، ٤/ ١١/ ١٩١٩، ص٤-٥. أرسل مطران الروم الكاثوليك أربعة مندوبين عنه إلى اللجنة الوطنية العليا، انظر: **العاصمة**، ٧/ ١١/ ١٩١٩، ص ١-٢.

٥٩ في سبيل التطوع، المظاهرة الوطنية الكبرى في حلب، **جريدة حلب الرسمية**، ١٠/ ١١/ ١٩١٩، ص ٢.

٦٠ «مظاهرة الأمس،» **العاصمة**، ١١/ ١١/ ١٩١٩، ص ٢، وفي حدود ١١-١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر. قدمت دمشق إلى المعتمدين الأجانب وإلى الأمير فيصل باسم «سكان سورية وممثّليها عمومًا من مسلمين ومسيحيين وإسرائيليين احتجاجًا على كلّ تسوية تقضي بتجزئة بلادنا، وحرماننا من استقلالها التام، وبجعل جنوبيها موطنًا لليهود. ونحتج أيضًا على الاتفاق المنعقد مؤقتاً بين المسيو كليمنصو والمستر لويد جورج، ونعلن للملأ أننا مستعدون لإراقة دمائنا في سبيل الدفاع عن استقلال بلادنا والاحتفاظ بوحدتها»، انظر: **العاصمة**، ١٣/ ١١/ ١٩١٩، ص ٥-٦. وكذلك نجد في العدد نفسه برقيات سليم الأطرش وعبد الغفار الأطرش ونسيب الأطرش من جبل حوران إلى الأمير زيد، وشرقي الأردن وفلسطين وحاصبيا.. إلخ.

61 James L. Gelvin, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire* (Berkeley: University of California Press, 1998), p. 130.

٦٢ كوثراني، ص ٣٠٣.

فنجان شاي، وأبعدته إلى الرملة. ووصف دروزة عملية اعتقال الهاشمي بـ«الخطف»[٦٣]. فوجئ فيصل بالاعتقال، وأثار «عظيم استغرابه»[٦٤]، كما أن اعتقال الهاشمي شكّل ضربة للفتاة، فهو لم يكن الروح المحركة للعهد العراقي فحسب، بل كان من «أركان الفتاة وعمدها» في وقت واحد، ورأس مقاومة عملية «الاستبدال» والتحشيد المنظم لمقاومتها بتوزيعه نحو ٥٠٠٠ بندقية على الشباب المتطوع في إطار «اللجنة الوطنية العليا» للحيلولة دون اختراق غورو للأقضية الأربعة[٦٥]. أضربت الأسواق احتجاجًا على اعتقال الهاشمي، وصدرت الصحف مجلّلةً بالسواد، وتظاهرت المدن السورية، ولاسيما دمشق، ضد ذلك، وكانت أولى تظاهرات احتجاجية عارمة تشهدها المدن السورية[٦٦]، عبّرت عن نشوء «رأي عام» وفق محب الدين الخطيب، الذي كان أول من استخدم هذا المصطلح[٦٧]، ليُمضي الهاشمي في المعتقل خمسة شهور و٢٣ يومًا، حتى أيار/ مايو ١٩٢٠[٦٨].

عُقد المؤتمر السوري في ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٢ بدفع من نائب الأمير فيصل، الأمير زيد، الميال للراديكاليين في جلسة سرّية، أي في اليوم الذي جرى فيه «اختطاف» الهاشمي، لمناقشة الموقف من عملية «الاستبدال». وعرض الركابي في المؤتمر بيان حكومته بشأن طبيعة اتفاق «الاستبدال» بأنه «إجراء مؤقت»[٦٩]. وقد اعتبر المؤتمر نفسه «ممثلًا للأمة السورية قانونيًا وسياسيًا»، على أساس مفهوم «أمة ديموقراطية بحتة، والحاكمية الملّية (= القومية أو الوطنية) فيها هي الأساس الوحيد»، واعتبر أن اتفاق لويد جورج-كليمنصو «لأكبر شاهد على سوء القصد بشأن مصير سورية». وطرح المؤتمر «إعلان الاستقلال التام للقطر السوري بحدوده التي عيّنها المؤتمر السوري بقراره الذي قدمه للجنة الدولية الأميركية، وإنه غير قابل للتجزئة ولا الانقسام بوجه من الوجوه، مع تعيين شكل الحكومة بأنها ملكية شورية مدنية». وطلب المؤتمر «تشكيل حكومة مسؤولة أمام الأمة»، أي أمام المؤتمر السوري، تحل مكان حكومة المديرين المسؤولة أمام الأمير، و«اتخاذ وسائط الدفاع عن وطنها (= الوطن) المهدَّد بالاستعمار»[٧٠]. ووجّه المؤتمر السوري في اليوم نفسه بيانًا «إلى الشعب السوري الكريم» يلخّص قراره في أنه «يوجب على الأمة الدفاع الوطني مالًا وبدنًا ضد كل من يحاول إخلال وحدة البلاد واستعمارها والعبث باستقلالها» والمسارعة «إلى تلبية نداء الوطن والشرف»[٧١].

في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩١٩ أُرغم الركابي على تقديم استقالته، وتألفت حكومة جديدة احتل فيها الدفاعيون مناصب أساسية. وفي هذه الفترة أوفد سعيد حيدر للبحث في التحالف مع قيادة حركة الاستقلال

٦٣ دروزة، **حول الحركة العربية الحديثة**، ص ١٠٧.

٦٤ برقية من سمو الأمير إلى المسيو برتلو لإرسالها إلى شقيقه الأمير زيد في دمشق، ويطلب فيها فيصل من برتلو أن «يوصي بجوابها سريعًا» وأن «يعطيه ما لديه» من المعلومات التي «تهمه» بشأن الحالة في سورية»، انظر النص الكامل استنادًا إلى الوثائق الهاشمية، في: حافظ وهبة، **جزيرة العرب في القرن العشرين** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠١٠)، ص ٤٦٥.

٦٥ حول مكانة الهاشمي في الفتاة قارن مع: دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٣٧٢.

٦٦ ورد في: **العاصمة**: ١٥ و٢٩/ ١٢/ ١٩١٩، ص ٤ و٢ على التوالي. ويشير العمري إلى أن أولى تظاهرات شهدها في عهد فيصل كانت التظاهرات الاحتجاجية على اعتقال الهاشمي، وأن «دمشق قد خرجت بأجمعها تنادي باسم الهاشمي». انظر: صبحي العمري، **أوراق الثورة العربية، ٣ج** (لندن: رياض الريس، ١٩٩١)، ج ١: **المعارك الأولى: الطريق إلى دمشق**، ص ١٠٢.

٦٧ استخدم محب الدين الخطيب في افتتاحية هذا العدد مصطلح «الرأي العام السوري»، وعالج فيه ما يوصف به هذا الرأي من «تقلب»، مشيرًا إلى أن «التقلب» هو «دليل الإحساس» بسبب «الأطوار المختلفة التي طرأت على السياسة العامة بمجموعها». انظر: **العاصمة**، ٢٣/ ١٠/ ١٩١٩، ص ١-٢.

٦٨ **العاصمة**، ٢٤/ ١١/ ١٩١٩، ص ٢-٣. قارن بـ: قاسمية، ص ١٥٠؛ سعيد، ج ٢، ص ١٠٣-١٠٤؛ موسى، ص ٥٣٠، وأحمد قدري، **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى**، ط ٢ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٣)، ص ١٤٩. يشير دروزة إلى أن الهاشمي كان من المحرّضين على منع الاحتلال العسكري للأقضية الأربعة بينما كان الحاكم العام الركابي يجنح إلى التسكين والتهوين. انظر: دروزة، **حول الحركة العربية الحديثة**، ص ١٠٧.

٦٩ خطبة الحاكم العسكري العام أمام المؤتمر السوري، في: **العاصمة**، ٢٤/ ١١/ ١٩١٩، ص ١-٢.

٧٠ انظر النص الكامل للقرار في: جواب المؤتمر السوري، في: **العاصمة**، ٢٧/ ١١/ ١٩١٩، ص ٥-٦.

٧١ منشور المؤتمر السوري إلى الشعب السوري العربي الكريم، **العاصمة**، ٢٧/ ١١/ ١٩١٩، ص ٦.

في تركيا (الكمالية) بقيادة مصطفى كمال[٧٢]. وعملت الحكومة ومن خلفها الحركة العربية والمؤتمر السوري على الربط بين حركة «اللجنة الوطنية العليا» في المدن وبين الأرياف، وفي ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩١٩ وصل سلطان باشا الأطرش -على حدّ ما نشرته الجريدة الرسمية- على رأس ٤٠٠ فارس «للدفاع عن استقلال البلاد ووحدتها»[٧٣]. وهكذا، كان «فرسان» سلطان باشا الأطرش من أوائل من دخلوا دمشق في أواخر الحكم العثماني[٧٤]، كما كانوا من أوائل من تقدموا ميدانيًا في هذه اللحظة الحرجة للحيلولة دون السيطرة الفرنسية على سورية. وجرى توثيق الصلات مع ثورة الشيخ صالح العلي في جبل العلويين، ودعمها عسكريًا وتدريبيًا، وهي الثورة الأولى التي اندلعت منذ شباط/ فبراير ١٩١٩ ضد الفرنسيين، واصطفت العشائر العلوية في المناطق الجبلية الأخرى، ولاسيما جبل الكلبيّة خلف الحكم العربي[٧٥]. وفي ضوء ذلك، تم تمثيل محمد الخيّر، أحد وجوه عائلة الخيّر البارزة في جبل العلويين في سورية، توكيلًا في المؤتمر في سياق اصطفاف عشائر جبل الكلبية مع الحكم العربي في مواجهة اتفاق الاستبدال[٧٦]. كما تم تمثيل دير الزور بعد طرد القوات البريطانية منها في أواخر العام ١٩١٩ بعدة مندوبين[٧٧]. ووقعت معركة ضارية دامت ست ساعات بين الجيش العربي والقوات الفرنسية التي تقدمت لاحتلال سهل البقاع[٧٨].

أعلنت الحكومة قانون الدفاع الإجباري، وحركت الثورات وحرب العصابات ضد القوات الفرنسية في كل مكان متاح. وتحوّلت الحركات الثورية ضد البريطانيين، فتمكّن الثوار حتى من طرد البريطانيين من دير الزور.

---

٧٢ انتدبت الحكومة، وعلى رأسها الأمير زيد نائب الأمير فيصل في دمشق، سعيد حيدر لوضع الاتفاق مع الكماليين، وأقام حيدر في تركيا من ١٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩١٩ وحتى ١٢ نيسان/ أبريل ١٩٢٠، وأبرم خلال هذه الفترة اتفاق التحالف العربي- الكمالي، انظر مادة سعيد حيدر، في: جورج فارس، محرر، **من هم في العالم العربي؟ الجزء الأول: سورية ١٩٥٧** (دمشق: مكتب الدراسات السورية والعربية، ١٩٥٧)، ص ٢٠٦.

٧٣ **العاصمة**، ١٥/ ١٢/ ١٩١٩، ص ٤.

٧٤ منير الريس، **الكتاب الذهبي للثورات الوطنية في المشرق العربي**، ٣ ج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩-١٩٧٧)، ج ١: **الثورة السورية الكبرى**، ص ٩٤. قارن حول وجود سلطان باشا الأطرش يوم دخول دمشق مع: توماس إدوارد لورنس، **الثورة العربية**، تعريب شعبان بركات، ط ٢ (عمان: دار الأهلية، ٢٠٠٩)، ص ٢١٨. والواقع أن الأطرش لم يكن وحده بل كان معه عدد من رؤساء العشائر البدوية المنضمة إلى القوة العربية، مثل الشيخ عودة أبو تايه رئيس الحويطات، والشيخ نوري الشعلان رئيس عشائر الرولة (عنزة الجنوب)، ومثال الفايز وحديثة الخريشا من رؤساء بني صخر، والحوارنة بقيادة إسماعيل الترك الحريري، قارن بـ: **أحداث الثورة السورية الكبرى كما سردها قائدها العام سلطان باشا الأطرش، ١٩٢٥-١٩٢٧، قدم لها مصطفى طلاس (دمشق: دار طلاس، ٢٠٠٧)**، ص ٥١-٥٢.

٧٥ كان من أبرز البرقيات التي تلقّاها المؤتمر في جلسته برقية تحت اسم «الحركة الوطنية في قضاء العمرانية وجبال الكلبية» موجهة إلى الحاكمية العسكرية بتاريخ ٢٣/ ١١/ ١٩١٩، تعلن باسم «عموم العشائر العلوية والإسماعيلية في قضاء العمرانية وعموم جبال الكلبية» أننا «جميعًا متطوعون لحماية الوطن، ونحتج بكل قوانا على الاتفاق الأخير الذي هو يتعلق بتجزئة بلادنا ووطننا العربي» بـ«قوتنا وسلاحنا». وحملت البرقية التواقيع التالية: محمد حسن (رئيس عشيرة الكلبية)، وأحمد إبراهيم (رئيس بلدية العمرانية)، وإسماعيل الهواش (رئيس عشيرة المتاورة)، ومحمد حسن (رئيس عشيرة الغفاورة)، وحازم محمود (باسم عشيرة العزامية)، واسماعيل الهواش، ومحمد بري (باسم عشيرة بيت الحداد)، وأحمد الشامي (باسم عشيرة بني علي)، وعلي خفيفة (باسم عشيرة المهالبة) ومحمد حسن (باسم عشيرة العمامرة). كما ورد في اليوم نفسه برقية من شيوخ حوران بهذا المعنى، انظر: **العاصمة**، ٢٧/ ١١/ ١٩١٩، ص ٣-٤.

٧٦ دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٣٦٠. نُقل إلى إسماعيل الهواش أحد أبرز زعماء عشيرة المتاورة في مقره في اللقبة في قضاء مصياف قرار تعيينه قائمقامًا لقضاء العمرانية، وعيّن الهواش بدوره الشاب محمد سليمان الأحمد، وهو الشاعر بدوي الجبل، لاحقًا ممثلًا له في حاشية الأمير فيصل، انظر: محمد يوسف هواش، **عن العلويين ودولتهم المستقلة** (الدار البيضاء: الشركة الجديدة للمطابع المتحدة، ١٩٩٧)، ص ١٠٨. وحول العلاقات التي نشأت في هذه الفترة بين الحكم العربي وثورة الشيخ صالح العلي، قارن بـ: عبد اللطيف اليونس، **ثورة الشيخ صالح العلي**، سلسلة رواد التحرير العربي؛ ١، ط ٢ (دمشق: دار اليقظة العربية، [د. ت.])، ص ١٢٣.

٧٧ كان منهم الحاج فاضل العبود، ومحمود نوري الفتيح، وإبراهيم الحاج حسين. انظر: دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٣٥١.

٧٨ برقية حزب الاستقلال العربي إلى الأمير زيد ومعتمدي الدول حول وصف وكالة هافاس في ١٤ كانون الأول/ ديسمبر لمواجهة بين الجيش العربي والجيش الفرنسي في سهول البقاع بـ«الشقاوة». وتشير البرقية إلى أن بين المدافعين عن البقاع «الطبيب والمحامي والزراعي، ومعظمهم أتموا تحصيلهم في مدارس باريس»، و«صدمت ثلة من هؤلاء الأمجاد قوة تنوف عن ألف وخمس مئة جندي فرنسوي في سهول بعلبك في رابعة النهار، وقاتلتهم باستبسال مجيد مقدار ست ساعات لصدهم عن احتلال المدينة عنوة». احتجاج حزب الاستقلال العربي، **العاصمة**، ٢٢/ ١٢/ ١٩١٩، ص ٢.

وكان أعضاء المؤتمر السوري، مثل إبراهيم هنانو ومحمود الفاعور والدندشي، من أبرز قادتها. وفي هذه الشروط الحرجة عاد فيصل باتفاقه مع كليمنصو، وكانت الحياة السياسية-الاجتماعية السورية قد شهدت تبدلات كبيرة، وفرزًا كبيرًا بين القوى السياسية والاجتماعية، وتغيرًا في أدوارها. ولم يستطع فيصل تمرير الاتفاق، فلقد تحالف غورو مع دوكيه ضد الاتفاق[٧٩]، ثم مع سقوط كليمنصو في كانون الثاني/ يناير ١٩٢٠ غدا الاتفاق بلا معنى. فسارت البلاد نحو إعلان الاستقلال التام، وعُقدت في هذا السياق الدورة الثالثة المفصلية للمؤتمر السوري، التي يمكن وصفها بدورة الاستقلال.

الدورة الثالثة، دورة الاستقلال: الدستور السوري الأول في بعض الأصول والأساسات الدستورية

في ٦ آذار/ مارس ١٩٢٠ عقد «المؤتمر السوري» دورته الثالثة بدعوة من فيصل برئاسة هاشم الأتاسي. وألقى الكاتب الخاص عوني عبد الهادي كلمة فيصل في المؤتمر بشأن طلب «الاستقلال السياسي التام»، ودعوة المؤتمر السوري إلى تقرير شكل الدولة على أساس الوطنية، ووضع دستور لها[٨٠]. واتخذ المؤتمر السوري بالإجماع، بوصفه «يمثّل الأمة السورية العربية في مناطقها الثلاث الداخلية والساحلية والجنوبية»، قرارًا بـ «استقلال بلادنا السورية التي منها فلسطين بحدودها الطبيعية استقلالاً تامًا لا شائبة فيه»، مبنيًا على الأساس المدني النيابي، وحفظ حقوق الأقلية، ورفض مزاعم الصهيونيين في جعل فلسطين وطنًا قوميًا لليهود أو محلّ هجرةٍ لهم»[٨١]. وفي ٨ آذار/ مارس تلا عزة دروزة، سكرتير المؤتمر وسكرتير جمعية «العربية الفتاة» السرّية في وقت واحد، القرار من شرفة البلدية أمام الألوف المحتشدة في ساحة المرجة التي شهدت تعليق جمال باشا لرجال الحركة العربية على المشانق عام ١٩١٦، وكان العلم السوري يخفق، وهو نفسه علم الثورة الكبرى مضافًا إليه نجمة واحدة بيضاء في المثلث الأحمر، كما تلا توفيق السويدي قرار المؤتمر العراقي باستقلال العراق[٨٢].

وتلقّى فيصل مبايعة رؤساء الطوائف الروحية[٨٣]، وحرص بطريرك الروم الأرثوذكس غريغوريوس الرابع (١٨٥٩-١٩٢٨) إبان المبايعة على أن يذكّر الملك باتفاق الرؤساء الروحيين معه يوم ٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٨ على مبادئ عقد مبايعتهم له. وتم تجديد البيعة له ملكًا على «سورية بحدودها الطبيعية» على أساس «طاعة الله، احترام الأديان، الحكم شورى على مقتضى القوانين والنظامات التي تُسن للملك، المساواة في الحقوق، توطيد الأمن، تعميم المعارف، وإسناد الوظائف والمناصب إلى أكفائها».

79 Pierre Fournié, "Le **Mandat à l'épreuve des passions** françaises: **L'Affaire Sarrail** (1925)," dans: *France, Syrie et Liban, 1918-1946: Les Ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire: Actes des journées d'études, Beyrouth, 27-29 mai 1999*, organisées par le CERMOC et l'IFEAD; publ. coordonnée par Nadine Méouchy (Damas: Institut francais d'etudes arabes de Damas, 2002), p. 136.

٨٠ «خطبة العرش- عند افتتاح المؤتمر السوري،» **العاصمة**، ٨/ ٣/ ١٩٢٠، ص ١-٢.

٨١ «جواب المؤتمر السوري على خطاب العرش،» **العاصمة**، ١١/ ٣/ ١٩٢٠، ص ١-٢. اختار المؤتمر بالإجماع الأمير فيصل «ملكًا دستوريًا على البلاد السورية» وأعلن «انحلال الحكومات الاحتلالية في المناطق الثلاث على أن تقوم مقامها حكومة ملكية مدنية مسؤولة تجاه مجلس الأمة، وعلى أن تدار مقاطعاتها على طريقة اللامركزية الإدارية، وعلى أن تراعي أماني اللبنانيين في إدارة مقاطعتهم لبنان ضمن حدوده المعروفة قبل الحرب بشرط أن يكون بمعزلٍ عن كلّ تأثير أجنبي». واعتبر المؤتمر نفسه مجلسًا نيابيًا وتأسيسيًا في آن واحد، يضطلع بوضع الدستور، وتكون الحكومة مسؤولةً أمامه «في كل ما يتعلّق باستقلال البلاد التام» إلى أن يتشكل مجلس نيابي، وأيد المؤتمر «إعطاء العراق حقه من الحرية والاستقلال التام» و«رفع الحواجز الاقتصادية بين القطرين الشقيقين».

٨٢ دروزة، **حول الحركة العربية الحديثة**، ج ٢، ص ١١٣.

٨٣ المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٤. بايع فيصل كلٌّ من رؤساء الطوائف التالية: حاخام الإسرائيليين ووكيل بطريرك الموارنة، ومطران دمشق للسريان، وبطريرك الروم الكاثوليك، وبطريرك الروم الأرثوذكس، والرئيس الروحي للسريان القديم، ورئيس دير الشام للأرمن، ورئيس الأرمن الكاثوليك، ووكيل جماعة بروتستانت الروحي. انظر: **العاصمة**، ١١/ ٣/ ١٩٢٠، ص ٣.

النموذج القومي اللامركزي للدولة

وضعت اللجنة مشروع الدستور المؤلف من ١٤٨ مادة لـ«المملكة العربية السورية»[٨٤]، بالاستناد إلى ما وصفته بـ«القرار التاريخي» الذي «وضعته هيئة المؤتمر العامة» في دورتها الأولى (حزيران/ يونيو ١٩١٩)، وأودع لدى لجنة كينغ-كراين[٨٥]. وبذلك أكدت الاستمرارية في دورات المؤتمر السوري منذ دورته التأسيسية الأولى. ووضعت اللجنة هذا المشروع على أساس نموذج مرن للدولة القومية البسيطة الموحدة، هو النموذج القومي اللامركزي إداريًا، الذي يقوم إداريًا في تصميمه على «نظام المقاطعات المستقلة استقلالًا إداريًا داخليًا تامًا في إطار «وحدة سياسية لا تقبل التجزئة»» (المادة ٢)[٨٦].. وقصد بها الآباء المشرّعون السوريون نظامًا يختلف عن مجلس الولاية في النظام الإداري العثماني، ولذا لم يوافق المؤتمر على استبدال مفهوم المجلس النيابي للمقاطعة بمفهوم مجلس الإدارة، لكنه عدل مفهوم «الاستقلال الإداري الداخلي التام» الذي اقترحته لجنة الدستور إلى مفهوم «اللامركزية الواسعة في إدارتها الداخلية»(المادة ١٢٣)[٨٧]، إذ لم يكونوا يفكرون في المقاطعات في ضوء مفهوم الولاية العثماني بل في ضوء مفهوم جديد يتصور إمكان إعادة تنظيم المجال الإداري للدولة على أساس المساحة الجغرافية (لا يقل عن خمسة وعشرين ألف كم٢)، وحجم السكان (لا يقل عن خمسمئة ألف نسمة)، «وأن تراعى فيها الارتباطات الطبيعية والاقتصادية» (المادة ١٢٥). وسنقارب في الفقرات اللاحقة بشكل مكثف هذه «الأصول والأساسات»، بينما سندمج بعضها في فقرة قضايا الخلاف، لإبراز حيوية الجدل الاجتماعي-السياسي كما يظهر دستوريًا حولها.

الحاكمية الملّية (القومية) والشكل النيابي الدستوري

انطلقت اللجنة في وضعها الدستور ممّا سمّته «الأصول والأساسات التي تتجلى بها الحياة الديموقراطية» على أساس «الحاكمية الملية». وكان هذا المفهوم قد ورد أول مرة في قرار الدورة الاستثنائية الثانية للمؤتمر السوري في ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٩ بمعنى الحاكمية القومية والوطنية في ضوء التفسير الحديث لمفهوم الملّة في الخطاب العثماني يومئذ، وذلك في صيغة «إننا أمة ديموقراطية بحتة، والحاكمية الملية فيها هي الأساس الوحيد»، الذي يستوجب «أن تكون الحكومات وطنية، ولمجلس الأمة حق المراقبة عليها ضمن حدود القانون الأساسي»[٨٨].

---

٨٤ وُزعت هذه المواد على اثني عشر فصلًا، الأول منها في المواد العمومية، والثاني في حقوق الملك، والثالث في حقوق الأفراد والجماعات، والرابع في الحكومة العامة واختصاصاتها، والخامس في ما يتعلق بالمجلس العمومي، أي مجلسي النواب والشيوخ، والسادس في المحكمة العليا، والسابع في مالية المملكة، والثامن في ديوان المحاسبات، والتاسع في الموظفين، والعاشر في المحاكم، والحادي عشر ينص على المقاطعات، والثاني عشر في مواد شتّى.

٨٥ مضبطة الأسباب الموجبة لوضع لائحة القانون الأساسي- الدستور لدى: شهرستان، ص ٢٣١.

٨٦ بيّنت الأسباب الموجبة لمشروع الدستور أن اللجنة انطلقت من «أساس الوحدة السياسية للبلاد السورية على أن تكون مؤلفة من مقاطعات مستقلة استقلالًا إداريًا داخليًا تامًا» لـ«تفادي خطر التجزئة والتشتت». وهذه المقاطعات مرتبطة اقتصاديًا وسياسيًا وعسكريًا بـ«الحكومة العامة»، ويكون لها القوانين الجنائية والمدنية والتجارية نفسها، ووحدة القضاء، والقوانين المتعلقة بالعمل والصحة والتعليم والمطبوعات.. إلخ، في ما عدا العشائر التي «يسن قانون خاص لحل الاختلافات». مضبطة الأسباب الموجبة لوضع لائحة الدستور- القانون الأساسي، المقدمة إلى المؤتمر»: شهرستان، ص ٢٣٤-٢٣٦. ونصت مواد الدستور على أن «المقاطعات مستقلة استقلالًا إداريًا» (المادة ٣). على أساس تشكيلها «وفق معايير المساحة الجغرافية»، وأن «تراعى فيها الارتباطات الطبيعية والاقتصادية» (المادة ١٢٥). ويكون هذا الاستقلال «واسعًا» في المجالات المحلية، «فيكون لكل مقاطعة مجلس نيابي يدقق ميزانية المقاطعة، ويسن قوانينها ونظاماتها المحلية وفقًا لحاجاتها، ويراقب أعمال حكومتها، وليس له أن يسنّ قانونًا يخالف هذا القانون الأساسي» (المادة ١٢٤)، على أن تكون مناهج التربية والتعليم فيها، سواء على مستوى المدارس الرسمية والخصوصية، «على أساس المبادئ الوطنية في جميع المقاطعات السورية» (المادة ٢١).

٨٧ اقترح نائب اللاذقية منح هارون استبدال كلمة «مجلس نيابي» بمجلس إدارة، ولم يُقبل اقتراحه، جلسة ٣١/ ٥/ ١٩٢٠، انظر: شهرستان، ص ١٨٥.

٨٨ «جواب المؤتمر السوري،» **العاصمة**، ٢٧/ ١١/ ١٩١٩، ص ٥-٦.

وشرحت اللجنة المقصود بها في أنها «حاكمية الأمة لتكون حاكمة نفسها بنفسها»، وأمّا الشكل الذي تتجلى فيه هذه «الحاكمية» فهو الشكل «النيابي الدستوري» الذي تحدد المادة (١) شكل حكومته بأنه «حكومة ملكية مدنية نيابية مسؤولة أمام المجلس النيابي العام» (المادة ٢٨). وأرسى الدستور في مفهوم الحكومة الملكية المدنية النيابية مفهومًا لـ«السلطة المقيدة» على حد تعبير لجنته بـ«ما لا سبيل بعده لما يخشى من وقوعه في الاستبداد، ولا ما ينافي حاكمية الأمة في شؤونها الداخلية والخارجية»[٨٩]. وبالتالي فإن الشكل النيابي الديمقراطي (وقد استخدمت لجنة الدستور هذا المصطلح، كما سبقتها الدورة الثانية في استخدامه) هو المعادل القانوني المؤسسي لـ«الحاكمية الملّية»، وتصورت اللجنة نظامًا ديمقراطيًا يقوم في إطار الملكية الدستورية النيابية على فصل واسع بين السلطات الثلاث.

وحدّدت لجنة الدستور بشكل دقيق دواعي ترشيح الأمير فيصل للعرش، ونظمت مواده «حقوق الملك» في إطار المفهوم المقيد للملَكية الدستورية، الذي تحكمه منطلقات قومية أكثر ممّا هي دينية. ووفق الدستور، «تنحصر الملوكية بذرّية الملك فيصل الأول، أو بأحد ذرّية الملك حسين الأول ملك الحجاز» (المادة ٥) لنبل محتدّه العربي، وإخلاصه للقضية السورية[٩٠]. وإن لم يبق من صلب الملك فيصل الأول ذكر على أن «ينتخبه المؤتمر مجتمعًا، بموافقة ثلثي أعضائه» (المادة ٥). وفي حال كون ولي عهد دون سن الثامنة عشرة، «ينتخب المؤتمر بالأكثرية المطلقة نائبًا له يدير شؤون المملكة، باسم الملك، ويشترط أن لا يكون النائب من صنف الجند» (المادة ٦). وليس هناك أي اشتراط بأن يكون نائب الملك من الذرية الهاشمية. وحدّدت (المادة ٧) قسَم الملك أمام المؤتمر بـ«يمين الاحترام للشرائع الإلهية، والأمانة للأمة، والمراعاة للقانون الأساسي»، كما حدّدت قسَم نائبه (المادة ٦). ومنحت المادة (٩) الملك سلطة «فتح المؤتمر وفضّه»، و«دعوته في غير أوقاته العادية»، و«أن يعيّن الوزراء، ويصدّق على تشكيل الوزارة، ويقبل استقالتها، ويصدّق على القوانين»، لكن القضايا الكبرى كافة، مثل «إعلان الحرب، وعقد المعاهدات»، خاضعة لموافقة المؤتمر كي تغدو نافذة (المادة ٩). وفي تحديد الحكومة، ينص الدستور على أن الحكومة «مسؤولة أمام المجلس النيابي العام» (المادة ٢٨)، وأن رئيس الوزارة المكلَّف يشكّل وزارته ويعرض «أسماءهم على الملك» (المادة ٢٩)، وأن جميع القوانين أو القرارات لا تُنشر ما لم تكن موقّعة من رئيس الوزراء والوزير المعني، مصدّقًا من قِبل الملك (المادة ٣٢)، بينما لا تسري أوامر الملك إلّا إذا كانت «موقّعة من رئيس الوزراء والوزير الذي يعود إليه تنفيذ ذلك الأمر» (المادة ٣٣). وحرص الدستور على الفصل بين الأسرة المالكة والسلطة التنفيذية كيلا يتم صرف النفوذ واستخدامه، فنصت المادة (٣٤) على عدم جواز «دخول أحد من الأسرة المالكة في هيئة الوزارة» (المادة ٣٤).

الوحدة الأساسية للدولة: المواطنة والهوية

إذا كانت وحدة المجتمع الأساسية تقوم في ضوء الفكر الحديث على «الفرد»، فإنها تقوم في مفهوم الدولة على «المواطن». وقد راعى الدستور في ضوء مستوى التطور الاجتماعي، وتأصّل نظام الملل (الديني) العثماني على

---

٨٩ مضبطة الأسباب الموجبة لوضع لائحة القانون الأساسي- الدستور لدى: شهرستان، ص ٢٣٤ .

٩٠ بيّنت اللجنة في الأسباب الموجبة لتبوُّء فيصل «عرش المملكة» بصفاته ومميزاته، وحدّدتها اللجنة بأنه «سليل أكرم وأشرف بيت قام في العرب إلى الآن، وابن مليك أجمعت الأمة العربية على احترامه وإجلاله لما ظهر منه في الجرأة والإقدام في سبيل إنقاذها من قيود الاستعباد»، وأن فيصل «هو الذي قاد الجيوش العربية في سبيل الوطن السوري، ودخله منقذًا وحاكمًا عادلًا، وما فتئ يناضل ويدافع عن القضية السورية»، ورسخ «دروس الوطنية الصحيحة والتمسك بمبادئ الحرية والاستقلال» و«المقدرة العسكرية والسياسية»، و«جليل الخصال والشرف والإباء مع الحلم والوقار». ورأت اللجنة أن هذه المزايا «معادلة لترجيحه عن سواه دفعًا للاختلافات التي قد لا نعلم نهاية لها فيما إذا دار البحث على مليك يُنتخب من بين أبناء القطر السوري». انظر: مضبطة الأسباب الموجبة لوضع لائحة القانون الأساسي- الدستور لدى: شهرستان، ص ٣٢٢-٣٢٣. والإشارة إلى من قد يرشح نفسه غير فيصل تعني بعض الأسماء التي رشحت نفسها أو تم تداولها، وفي مقدمتها الأمير سعيد الجزائري، ونسيب البكري.

مستوى الروابط الاجتماعية العمودية، حقوق «الأقليات»، وحلّ إشكالية العلاقة بين المواطَنة والهوية. والحقيقة أن مشروع الدستور، ومن ثم المواد المقرّة منه بالقراءة الأخيرة من جانب المؤتمر السوري يستخدم عدة مصطلحات، هي «المملكة العربية السورية» (المادة ١)، و«المملكة السورية» (المادة ٢)، و«المملكة السورية العربية» (المادة٥). أمّا في الأسباب الموجبة لوضع لائحة الدستور-القانون الأساسي، المقدَّمة إلى المؤتمر، فلا يرد سوى مصطلح «الأمة السورية» و«المملكة السورية» و«بلادنا السورية» و«الشعب السوري». ويبدو أن اللجنة تبنّت في بيان الأسباب الموجبة مفهوم «السوري» من دون إضافات، لكنها وضعت ثلاث صيغ في مشروع المسودة ليبت المؤتمر صيغتها النهائية. وقد يعكس ذلك الجدل في الحركة العربية الحديثة بين جناحي حزب «الاتحاد السوري» الذي ركز برنامجه على إقامة دولة سورية عربية في سورية الطبيعية و«العربية الفتاة» التي كانت تتطلّع إلى إقامة دولة عربية كبرى في آسيا العربية، تضم على الأقل سورية الطبيعية والحجاز والعراق. لكن ما هو مسلّم به لدى الجناحين رغم هذا الخلاف هو سورية العربية، فكان الطرح على مستوى المصطلح لا على مستوى المفهوم.

لقد تبنّى المؤتمر السوري هذه الصيغ مجتمعة كما وردت في المواد المقترحة، ولم يثر أي جدل بشأن تعدّدها المصطلحي؛ إذ كانت روحية المشرِّعين كما المؤتمر هي الروحية التكاملية (Integration) في تصوّر التكامل الاجتماعي أو بناء الأمة، لا الروحية الصَّهْرية (Assimilation) لنموذج الدولة-الأمة الأوروبي، لاسيما الفرنسي منه، ولاحقًا التركي الكمالي. ولقد تبنّت الدولة العربية حتى في مرحلة حكومة المديرين قبل الاستقلال، الروحية الاندماجية في ممارستها القانونية والسياسية؛ إذ حاولت الحكومة العربية منذ أيام فتوتها القومية الأولى، وقد غدا لها مكان في الحكم، وتحديدًا منذ ٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩١٨، حصر السكان الأتراك في مدينة حلب، تمهيدًا لترحيلهم عنها، وهو ما دفع إلى نشر دعاية «تركية» مضادة لهذا الإجراء السياسي القوموي ضد شكري الأيوبي، الحاكم العسكري العربي لحلب، بأنه لا يقوم بذلك إلا لأنه حاقد على «الأتراك»، ويهدف إلى «تصفيتهم». وفي هذا السياق تردّدت في حلب أصداء قوية لما اتُّهم به شكري باشا في الآستانة من قيامه بالانتقام من الجنود الأتراك إبان عملية انسحابهم من دمشق، والزعم بأنه أجرى «قتلاً عاماً» فيهم[٩١]. والواقع أن الأيوبي اتخذ إجراءات قوموية ضد الأتراك[٩٢]. وكي يهدئ الحاكم العسكري العام رضا باشا الركابي من النزاع الناشب في حلب بين ذوي الولاء التركي وذوي الولاء العربي، وجّه إلى أهالي حلب بلاغًا فحواه أن الحكومة العربية لا تنظر إلى ماضي بعض الحلبيين في التعاون مع السلطات العثمانية السابقة، وأنها تعتمد «جامعة الضاد» كـ«جامعة مدنية» للجميع[٩٣]. وخلافًا لما هو منتشر حتى لدى الباحثين، فإن حجم من كان يتكلم التركية في حلب كان نحو ٢٠ في المئة من سكانها فقط[٩٤]، كما لم يكن الأعيان كلهم يتقنون اللغة التركية، وهو ما حال بين هؤلاء وبين الترشح لعضوية مجلس المبعوثان العثماني الذين اشترط فيهم معرفة اللغة التركية[٩٥]. ولتخفيف أثر هذه الدعاية، قرر شكري الأيوبي تسهيل ترحيل الأتراك من حلب فورًا، مستثنيًا منهم فقط الأتراك المولودين في حلب، والمتصاهرين مع العرب، أمّا الأتراك ذوو العلاقات «التجارية أو العقارية» مع حلب، «ممن اشتهروا بحسن السيرة والسلوك ولهم مدة في حلب» فـ«يعفى عنهم، ويؤجّل سفرهم»[٩٦]. ويعني ذلك أن الأتراك

---

٩١ كانت هذه الدعاية ضد الأيوبي تسود حلب، واضطر في ٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٩١٨ إلى إصدار بلاغ رسمي بدحضها، نشره في: **جريدة حلب الرسمية**، ٩/ ١٢/ ١٩١٨، ص ١-٢.

٩٢ كان من الشروط التي وضعها الأيوبي للطلاب الذين سيتم قبولهم في دار المعلمين في حلب ألّا يكون الطالب «تركيًا»، انظر بلاغًا بشرائط دخول دار المعلمين، في: **جريدة حلب الرسمية**، ١٢/ ١٢/ ١٩١٨، ص ٤.

٩٣ بلاغ حاكم سورية العسكري العام رضا باشا الركابي إلى «الحلبيين الكرام»، في: **جريدة حلب الرسمية**، ٢٣/ ١٢/ ١٩٢٠، ص ١.

94 Irfan Jabry, *La Question d'Alexandrette dans le cadre du mandat syrien* (Lyon: Paquet, 1940), P. 409.

٩٥ توفيق علي برو، **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، ١٩٠٨-١٩١٤** (دمشق: دار طلاس، ١٩٩١)، ص ١٠٥.

٩٦ «بلاغ من مقام الحاكمية العسكرية العامة،» **جريدة حلب الرسمية**، ٩/ ١٢/ ١٩١٨، ص ٢.

المولودين في حلب أو المتصاهرين مع عائلاتها لم يُعتبروا ضمن فئة الأتراك «الخُلّص» المرشحين للترحيل. ومثّل ذلك تطورًا مهمًا في النظرة المواطنية إلى من هو تركي مولود في حلب أو متصاهر مع أهل حلب.

تحكّمت الروحية الاندماجية العامة في صوغ مفهوم المواطن في الدستور السوري؛ إذ صاغ الدستور مفهوم المواطن «السوري» بغضّ النظر عن أي تحديد ديني أو لغوي أو أقوامي له، بأنه يُطلَق «على كل فرد من أهل المملكة السورية العربية» (المادة ١٠)، وفق قاعدة التساوي أمام القانون في الحقوق والواجبات (المادة ١١)، وضمن الدستور حرية الأفراد والجماعات، ولاسيما حق تشكيل الجمعيات، وعقد الاجتماعات (المادة ١٧) من دون تحديد مسبق لهويتها الثقافية، وعدم جواز «تفتيش ومعاينة المطبوعات قبل الطبع» (المادة ٢٠)، و«لا يجوز مطلقًا التعرّض لحرية المعتقدات والديانات» و«للحفلات الدينية لجميع الطوائف، على أن لا تخل بالأمن العام، ولا تمس شعائر الأديان والمذاهب الأخرى» (المادة ١٤). ولهذا كانت اللغة العربية هي اللغة الرسمية (المادة ٣)، لكن لم يرد أي نص بأن السوري هو من يتكلم اللغة العربية ويمارسها، بل السوري هو «كل فرد من أهل المملكة السورية العربية» (المادة ١٠). وبالتالي لم يكن هناك أي شيء يوحي بعزم الآباء المؤسسين للدولة السورية الأولى على استخدام اللغة العربية كوسيلة ضم قومي صهري دمجي.

النزعة الشعبية الديمقراطية النسبية في مواجهة الأعيان

انطلق الدستور كمبدأ من مفهوم النظام الديمقراطي، لكنه حدّد النظام الانتخابي بما يعطي رجحانًا لممثّلي الاتجاهات والقوى العصرية والمتعلمة في مواجهة سلطة «الأعيان». وهو ما برز في تصميم تركيب مدة العضوية في المجالس النيابية للمقاطعات، التي قامت على التداولية، كما في تصميم انتخاب مجلسي النواب والشيوخ، وتقليص فرص تأثير من وصفتهم لجنة الدستور بـ«أرباب الوظائف والمناصب، وسواء من غيرهم أصحاب المكانة والوجاهة» في الانتخابات، وتحويل الشعب «إلى آلة في يد المتغلبين ذوي النفوذ والتأثير»[٩٧]. وبذلك تبنّت لجنة الدستور، كما المؤتمر السوري، بشكل مضبوط نزعة الحكم العربي العصرية المعادية للأعيان التقليديين في حياة الدولة العربية، وسجلت تراجع مكانة الأعيان التقليديين ودورهم على الرغم من التكوين التنظيماتي القوي لبعضهم في الحياة الاجتماعية-السياسية دستوريًا، لصالح النخب والفئات الحديثة التي تفكر في مسألة بناء الدولة القومية الحديثة لا في التوسط بين المجتمعات المحلية والسلطة المركزية.

نستخدم مفهوم الأعيان بالمعنى الذي استخدمه ألبرت حوراني؛ فهو «مفهوم سياسي وليس اجتماعيًا. والقصد به من يستطيع أن يلعب دورًا سياسيًا ما كوسيط بين الحكومة والشعب، وزعيمًا -إلى حد ما- لسكان مدينيين»[٩٨]. وقد تراجع دور أعيان دمشق في الحياة السياسية بعد الجلاء العثماني وقيام الحكم العربي، حيث أخذ «الشبان الأحرار» «ينافسون الذوات القدامى» أو «سراة القوم» على حد تعبير يوسف الحكيم[٩٩]، وهو ما دفعهم إلى التكتل، وتشكيل حزب محافظ في كانون الثاني/ يناير ١٩٢٠ حمل اسم «الحزب الوطني»، مثّل «أعيان دمشق» في مواجهة تنظيمات الحركة العربية الحديثة، وفي مقدمتها «الفتاة». وكان هذا الحزب «حزب الذوات الأرستوقراطيين الذين يعملون على المحافظة على سلطتهم ومصالحهم الخاصة»[١٠٠]، أو حزب «أهل الطبقة

٩٧ مضبطة الأسباب الموجبة لوضع لائحة القانون الأساسي-الدستور لدى: شهرستان، ص ٢٣١.

٩٨ ألبرت حوراني، «الإصلاح العثماني وسياسات الوجهاء،» في: **الشرق الأوسط الحديث، الجزء الأول: طلائع الإصلاح وتبدل العلاقات مع أوروبا ١٧٨٩-١٩١٨**، إشراف ألبرت حوراني، فيليب خوري وماري ك. ويلسون؛ ترجمة أسعد صقر (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٦)، ص ١١٨.

٩٩ الحكيم، ص ٨٧.

١٠٠ قاسمية، ص ١٦١ و١٧٠، وقدري، ص ١٧٢.

العالية من مسلمين ومسيحيين» على حد وصف كرد علي. وقد تشكّل، وفق كرد علي نفسه، ليكون «حاجزًا دون انبعاث ما يكدّر من العوام»[١٠١]، لكنه ظل، بلغة دروزة، عبارة عن جمعية وجهاء دمشق أو «حزب وجهاء دمشق»[١٠٢] ذي نفوذ محصور فيها[١٠٣]. ووضع صراعه ضد شبان الحركة العربية في إطار «الدفاع عن حقوق الشاميين إزاء منافسة ما كان يسمّى بالغرباء، وكانت هذه التسمية تعني الفلسطينيين والعراقيين»[١٠٤]. وقد انحاز «كهول» الفتاة الشوام مع بعض الشباب إلى الأعيان، مثل البكريين فوزي ونسيب، ومثل محمد الشريقي على مستوى الشباب، إذ كانوا مع تطلعات الحركة العربية الحديثة، وبرنامجها القومي الاستقلالي، لكن لم يكونوا مع الأفكار الاجتماعية الحديثة التي ميّزت الشبان.

لقد كانت روح الحكم العربي موجّهة ضد مزايا الأعيان وعلامة سطوتهم وجاههم، إذ ألغت الدولة العربية الألقاب العثمانية، مثل أفندي وبك وآغا وخواجه، واستعاضت عنها بألقاب عربية كسيد وأستاذ ومعلم، وتسابقت الحكومة والصحف السورية على إلغائها[١٠٥]. وكرّس الدستور إطاحة المكانة «المميزة» للأعيان من خلال شرحه مفهوم «الحكم النيابي» بأن المواد التي نص عليها الدستور في هذا المجال تكفل «المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات بحيث لم يعُد ثمة فرق بين الوزير وغيره من عامة الناس في الجرائم العادية والحقوق الشخصية والتضمينات المالية»[١٠٦]. من هنا، لم يكن مفارقةً أن يتم وصف وضع الأعيان بتحوّلهم، بلغة بيكودو، إلى «أيتام النظام العثماني»[١٠٧]. ونجم عن ذلك من ناحية النص الدستوري، حصر الدستور سلطة مجلس الشيوخ بنطاقات محددة تعطي الأولوية في البت النهائي لمجلس النواب لا لمجلس الشيوخ (المادة ٦٢).

قضايا الخلاف والاستقطاب

١- تشكّل كتلتي «الديموقراطي» و«التقدم» في سياق الجدل النيابي

كانت لجنة وضع الدستور (القانون الأساسي) قد تشكّلت في تموز/ يوليو ١٩١٩ برئاسة هاشم الأتاسي، خريج كلية غلاطة سراي[١٠٨]. وبعد عشرة أسابيع، وضعت مشروع الدستور المؤلَّف من ١٤٨ مادة على أساس

---

١٠١ محمد كرد علي، **خطط الشام**، ٦ ج (دمشق: مؤسسة النوري، [د. ت.])، ج ٦، ص ٣٤٤. كان من أقطاب الحزب كل من «عبد الرحمن اليوسف، وفوزي البكري، ونسيب البكري، وعلاء الدين الدروبي، وسامي مردم بك، ورضا الركابي، وجميل مردم بك، وأحمد الحسيني، والشيخ تاج الدين الحسني، والشيخ عبد القادر الخطيب، والشيخ عبد المحسن الأسطواني، والشيخ محمد المجتهد، ومحمد العجلاني، والشيخ مسلم الحصني، ونسيب حمزة، وزكي المهايني، وعمر العابد، وأحمد القضماني، وبديع المؤيد، ومحمد الشريقي، وضموا إليهم للتعمية وللتزلف الشريف ناصر وآخرين من بارزي الحجازيين في حاشية الأمير». انظر: دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٤٢١. وكان بينهم عدد من الأعضاء القدامى في فترة ما قبل نهاية الحرب في الفتاة، مثل رضا الركابي، ونسيب البكري، وفوزي البكري، ومحمد الشريقي.

١٠٢ دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٤٢١.

١٠٣ ذوقان قرقوط، **تطور الحركة الوطنية في سورية: ١٩٢٠-١٩٣٩** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٩)، ص ٣٢.

١٠٤ دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٤٢٠.

١٠٥ مع ذلك ظلت تتمتع بقوة الاستمرار في المخاطبات الخاصة الشفهية والكتابية، كما استمر منح الملك للقب باشا، بينما صرفت الحكومة العربية النظر كليًا عن الرتب التي كان يمنحها السلطان العثماني منفصلةً عن الوظيفة، واكتفت بأن تبدأ المخاطبات الرسمية بلقب «صاحب الدولة» لرئيس الحكومة، و«صاحب السعادة» لكل من المديرين العامين ومن في درجتهم، مع الاحتفاظ بالألقاب العلمية كما كانت عليه، وهي «السماحة» و«الفضيلة» للمفتين وقضاة الشرع وكبار العلماء، و«السيادة» لنقباء الأشراف، كما لقب البطريرك رسميًا بـ«صاحب الغبطة» بدلًا من «صاحب الرتبة»، والمطران بـ «صاحب النيافة» أو «السيادة»، وحوفظ على ألقاب الكهنة وسائر الروحيين كما كانت عليه من قبل «الأب» و«المحترم». انظر: الحكيم، ص ٤٢-٤٣.

١٠٦ الأسباب الموجبة لوضع لائحة الدستور-القانون الأساسي، لدى: شهرستان، ص ٢٣٠-٢٣١.

١٠٧ نادين بيكودو، **عشر سنوات هزت الشرق الأوسط**، ترجمة عبد الهادي عباس (دمشق: دار الأنصار، ١٩٩٦)، ص ١١٤.

١٠٨ تشكلت لجنة وضع الدستور من كل من هاشم الأتاسي، وسعد الله الجابري، والشيخ عبد القادر الكيلاني، ووصفي الأتاسي، وإبراهيم القاسم عبد الهادي، وسعيد حيدر، وعثمان سلطان، والشيخ عبد العظيم الطرابلسي، وتيودور انطاكي، وعزة دروزة، وانتخبت هاشم الأتاسي رئيسًا لها، وعزة دروزة سكرتيرًا. انظر: شهرستان، ص ١٨١.

النموذج القومي اللامركزي للدولة. وابتداءً من العشر الأخير من آذار/ مارس إلى ١٧ تموز/ يوليو ١٩٢٠، كان المؤتمر قد أنجز القراءة الأولى لمواده وسط مناقشات «شديدة»، على حد وصف جريدة **الدفاع** لها. وانتقل في ٣ تموز/ يوليو ١٩٢٠ إلى تدقيق مواده السبع الأولى، وصادق المؤتمر عليها في ١٤ تموز/ يوليو. وبسبب تسارع وتيرة الأحداث الناتجة من إنذار غورو، اقترح رياض الصلح في جلسة ١٥ تموز/ يوليو أن يقرر المؤتمر قبول لائحة القانون الأساسي بالقراءة الأولى، وتقديمه إلى الحكومة ليقترن بتصديق الملك عليه، ويجري إيجابه.

حين كان المؤتمر قد أنجز المواد السبع الأولى، وفي ١٧ تموز/ يوليو ١٩٢٠، بينما كان يناقش المادة الثامنة، وكانت الأكثرية اللازمة للتصويت مفقودة، قطع وزير الحربية يوسف العظمة الجلسة وألقى بيان الحكومة، وتوقفت أعماله، إذ غدت سورية على أبواب المواجهة مع الجيش الفرنسي[١٠٩].

أفرز الجدل حول الدستور خلال ذلك ظهور كتل وتجمعات برلمانية خارجة عن تحكمه، وتبلور ذلك في ظهور كتلتين حزبيتين برلمانيتين في المؤتمر السوري، هما كتلة حزب التقدم وكتلة الحزب الديموقراطي[١١٠]. كان حزب التقدم يمثّل الكتلة أو الواجهة البرلمانية لحزب الاستقلال ولتشكيلاته، مثل «النادي العربي»، التي تقودها جمعية العربية الفتاة، وقد ترأسه رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) قبل أن يُنتخب رئيسًا للمؤتمر السوري، لكنه ظل داعمًا له[١١١]. وضمَّ حزب التقدم نحو ٦٥ عضوًا من أعضاء الاستقلال وأصدقائه، بينما كان الحزب الديموقراطي يمثل المحافظين، وضم حوالي ٣٠ نائبًا من معارضي «الفتاة» وحزب الاستقلال. وخصص لكل حزب جناح في مبنى المؤتمر في بناية العابد في دمشق. وكان كل حزب يجتمع بشكل مستقل عن الآخر، ويتخذ قراراته. وكان حزب التقدم بمنزلة حزب الحكومة بينما كان الحزب الديموقراطي بمكانة حزب المعارضة[١١٢]. وكان أقطاب الحزب الديموقراطي هم أقطاب الحزب الوطني الذي تشكل كتعبير عن مصالح وجهاء دمشق واتجاهاتهم، ومن أبرزهم الشيخ عبد القادر الخطيب والشيخ تاج الدين الحسني وأحمد القضماني[١١٣].

كان الحزب الديموقراطي محافظًا من الناحية الفكرية لكنه راديكالي من الناحية السياسية الوطنية. وقد اتّسم باتساع قاعدته الجماهيرية نتيجة محاولته تحويل فروع اللجنة الوطنية إلى فروع للحزب[١١٤]، ولهذا بلغ عدد أعضائه في حزيران/ يونيو ١٩٢٠ ما ينوف على ١٥٠٠ عضو[١١٥]، ويبدو أنه قد تشكّل في الفترة نفسها حزب برلماني بينهما أطلق على نفسه اسم «الحزب الوطني المعتدل»، وكان له ممثلون في المؤتمر السوري. وكان يضم بعض أقطاب كتلة الحزب الديموقراطي مثل عبد القادر الخطيب[١١٦].

١٠٩ قامت شهرستان بتتبّع جلسات المؤتمر التي ناقشت مواد الدستور يومًا بيوم بحسب مواعيد انعقادها، انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٣-١٨٤، وقارن بـ: قاسمية، ص ١٦٩-١٧٠.

١١٠ تألف حزب جديد في المؤتمر السوري باسم حزب التقدم، وكان قد تألف في السابق حزب آخر باسم الحزب الحر المعتدل، و«يجتمع أعضاء كل حزب ويتباحثون فيما هو معروض على المؤتمر من الشؤون قبل تقريرها، فيجري الاتفاق عليه»، انظر: **جريدة حلب الرسمية**، ٨/ ٤/ ١٩٢٠، ص ٥.

١١١ رشيد رضا، «الرحلة السورية الثانية (١٠)،» **المنار**، السنة ٢٣، العدد ٥ (أيار/ مايو ١٩٢٢)، ص ٣٩٥ وقد ترك رضا رئاسته «مع المحافظة على نصر الجماعة التي ينتمي إليها». قارن مع: دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٤٦١.

١١٢ محمد حرب فرزات، **الحياة الحزبية في سوريا: دراسة تاريخية لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها بين ١٩٠٨-١٩٥٥** (دمشق: دار الرواد، ١٩٥٥)، ص ٦٥-٦٦ و٧٥-٧٦، ودروزة، **حول الحركة العربية الحديثة**، ج ٢، ص ١١٥.

١١٣ دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٤٦١. ويروي دروزة أن الفتاة أدخلت رياض الصلح في هذا الحزب «حتى يكون كابحًا ومهدئًا» لنزعته «المتمسكة بالتقاليد السائدة مهما كانت بالية رجعية».

١١٤ قاسمية، ص ١٧٠.

١١٥ شهرستان، ص ٤٨.

١١٦ كان ممثلوه للتباحث مع الملك فيصل، بناء على طلب الأخير، هم عبد القادر الخطيب وجلال القدسي وصلاح الدين الحاج يوسف ودعاس الجرجس. وتشير شهرستان إلى أن هذا الحزب كان يتعاون مع حزب التقدم، ويتشاور مع الملك في تقرير الأمور السياسية، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩. بينما يشير الأرمنازي إلى أنه قد نشأ في المؤتمر السوري حزبان هما حزب التقدم والحزب الحر المعتدل، انظر: الأرمنازي، ص ٩.

في ٥ أيار/ مايو ١٩٢٠، برز الاستقطاب بين حزب التقدم والحزب الحر المعتدل في التنافس حول رئاسة المؤتمر السوري، بعد شغورها نتيجة تولّي هاشم الأتاسي رئاسة الحكومة؛ ففي حين دعم حزب التقدم الشيخ رشيد رضا للرئاسة الأولى للمؤتمر، دعم الحزب الحر المعتدل رضا الصلح، بينما حصد مرشح الحزب الحر المعتدل جرجس الدعاس، بدعم من حزب التقدم، أصوات الحزبين. وفاز في الانتخابات رشيد رضا مرشح التقدم ورئيسه[١١٧].

٢- قضية المرأة وحق الانتخاب وسياقها الاجتماعي[*]

ورثت المملكة السورية قوانين عثمانية تقدمية في مرحلة التنظيمات العثمانية الاتحادية في مجال علمنة القوانين، وفي عدادها مجال حقوق المرأة، ومشاركتها في الشأن العام. وكان المشرّعون السوريون في المؤتمر السوري العام عمومًا ممّن ساروا مع تلك التحديثات[١١٨]. وقد تبنّى بيان الحكومة الاستقلالية تلك القوانين من خلال النص على السير «وفق القوانين العثمانية المرعية على أن يدخل عليها حسب الأصول التحويرات والتعديلات الأساسية»[١١٩].

وقد تم هذا التبنّي في سياق بروز دور المرأة السورية في المجال العام الوليد، الذي ظهرت فيه أولى المنظمات النسوية باسم «جمعية الاقتصاد النسائي الخيري»، التي انخرطت في الحياة العامة، وحدّدت أغراضها بـ«محاربة الأزياء، ونبذ العادات الذميمة، ومساعدة التجارة الوطنية، وإعانة مستشفيات الجنود وغيرها، وإسعاف دور الأيتام، وفتح ملجأ للفتيات البائسات الفقيرات، وفتح شعبة لتعليم التطريز المنزلي.. إلخ»[١٢٠]. وشكّلت نازك العابد مع بعض سيدات دمشق «مدرسة بنات الشهداء» و«جمعية الهلال الأحمر النسائية»، ودعت الجمعية عشية التعبئة الشعبية لمواجهة الغزو الفرنسي الوشيك «رجال الوطن» للذود عنه، ضد الفرنسيين. كانت السيدات اللواتي شكّلن قوام الحركة النسوية الوطنية يتألفن من زوجات وشقيقات قادة الحكم، مثل زوجات علاء الدين الدروبي ونوري السعيد والشريف جميل ويوسف العظمة وجعفر باشا العسكري وفارس الخوري، وكان بينهن ثلاث سيدات من عائلة مردم بك، وسيدتان من آل العابد[١٢١]. وكان من المفهوم في سياق هذه الحركة أن

---

١١٧ **العاصمة**، ٦/ ٥/ ١٩٢٠، ص ١٢٣. مرشحو التقدم هم رشيد رضا للرئاسة الأولى وعبد القادر الكيلاني للرئاسة الثانية ومراد غلمية للرئاسة الثالثة. ومرشحو المعتدل هم رضا الصلح للرئاسة الأولى والشيخ عبد القادر الخطيب للرئاسة الثانية وجرجس دعاس للرئاسة الثالثة .المصدر السابق، ص ٥. وكانت نتيجة التصويت انتخاب رشيد رضا (التقدم) للرئاسة الأولى وعبد القادر الخطيب (المعتدل) للرئاسة الثانية وجرجس دعاس (معتدل مدعوم من التقدم) للرئاسة الثالثة.

(*) في هذا المجال، يمكن للقارئ أن يعود، في هذا العدد من تبين، وفي قسم «من المكتبة»، إلى الوثيقة المعنونة «المرأة في المؤتمر السوري- مناقشات خطيرة يسجلها التاريخ: محضر جلسة المؤتمر التي ناقش فيها الأعضاء مسألة حق المرأة في الانتخاب». وهذه الوثيقة هي محضر منقول عن جريدة **الدفاع**، العدد ٨٩- الثلاثاء ٢٧ نيسان ١٩٢٠، وأوردته تحت عنوان: «المرأة في المؤتمر السوري- مناقشات خطيرة يسجلها التاريخ». (التحرير).

١١٨ عدّل الاتحاديون «في إطار نزعتهم القومية التحديثية المركزية مجلة الأحكام العدلية» في العام ١٩١٤ بشكل أصبح فيه الزواج بأكثر من امرأة واحدة متعذرًا من الناحية القانونية. انظر: أوزتونا، ج ٤، ص ٧٦. بعد نصر الدردنيل، أبرم الاتحاديون قرارات كثيرة «من جملتها سفور النساء الذي كان إلى حد ذلك الوقت ممنوعًا، ومن جملتها نقل المحاكم الشرعية من المشيخة الإسلامية إلى نظارة العدلية، وترك المشيخة بدون عمل تقريبًا». انظر: شكيب أرسلان، **سيرة ذاتية**، إشراف وتحرير سوسن النجار نصر (المختارة، لبنان: الدار التقدمية، ٢٠٠٨)، ص ١٢٢ و١٤١. حاول الاتحاديون منذ ثورة العام ١٨٠٩ أن يشركوا نساء الطبقة المتوسطة في فعاليات خارج البيت، وكانوا يعتقدون، وقد عبّروا عن ذلك بمقالات سجالية، أن المجتمع التركي لن يتحول حتى يُسمح للنساء بتأدية دور مناسب. فيروز أحمد، «الحرب والمجتمع تحت حكم الأتراك الشباب ١٩٠٨-١٩١٨،» في: **الشرق الأوسط الحديث**، ص ١٧٣. وكان مِّن المأثورٌ عن أحمد رضا بك احد أهم أقطاب جمعية الاتحاد والترقي قوله: «مادام الرجل التركي لا يقدر أن يمشي علنًا مع المرأة التركية على جسر غلطة وهي سافرة الوجه فلا أعد في تركيا دستورًا ولا حريّة»، أورده: رشيد رضا، «عاقبة تعليم المسلمات في المدارس الأجنبية،» **المنار**، السنة ٢٦، العدد ٣ (تموز/ يوليو ١٩٢٥)، ص ٢٠٨.

١١٩ دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٤٦٠.

١٢٠ قارن بأخبار عن نشاط الجمعية في: **جريدة حلب الرسمية**، ٢/ ٢/ ١٩٢٠، ص ٥ ومع افتتاحية طاهر الكيالي عن هذه الجمعية في: **جريدة حلب الرسمية**، ٥/ ٤/ ١٩٢٠، ص ١-٢.

١٢١ السيدات هنّ: نازك العابد رئيسة الجمعية، وإسعاف نابلسي كاتبة الجمعية، وفاطمة مردم بك أمينة الصندوق، وسعاد مردم بك الكاتبة الثانية، ورفيعة عابد، وأدبية مردم بك، وليا ترزي، وشفيقة تحسين قدري، وسلوى غزي، وعقيلة علاء الدين الدروبي، وعقيلة عبد اللطيف العسلي، وعقيلة أمين الترزي، وفرلان مردم بك، وعقيلة نوري السعيد، وفائزة المؤيد، وبهيرة العظم، وعقيلة الشريف جميل، وعقيلة يوسف العظمة، ومنيرة بنا، وعقيلة محمد علي التميمي، وعقيلة جعفر باشا، وعقيلة فارس الخوري. قارن بـ: سلمى الحفار الكزبري، **لطفي الحفار: ١٨٨٥-١٩٦٨: مذكراته، حياته وعصره** (لندن: رياض الريس، ١٩٩٧)، ص ٩٣.

تتمتع المرأة بحرية نسبية في زيها، فأخذ الحجاب التقليدي يتخطى التخفّف من الحجاب السميك إلى الحجاب «الخفيف» الذي منعته مشيخة الإسلام في عهد عبد الحميد الثاني[١٢٢]، نحو السفور (سفور الوجه)، بتأثير نشاط المنظمات النسوية الوليدة، وبفعل «حملة أدبية روج لها شبان الحركة الحديثة»[١٢٣].

وقد نمذج محمد عزة دروزة اتجاهات هؤلاء الشبان، إذ رأى أن «الحجاب عادة مبتدعة منذ قرون عُزيت إلى الإسلام» و«لا يجوز أن نحملها على التقاليد الدينية»[١٢٤]. وبفعل الروح التحررية العامة في مرحلة الحكومة العربية، اتسع نطاق التحوّل من «النقاب» إلى السفور نسبيًا، ولاسيما في أوساط المرأة المتعلمة، فسار «بعض الجهال يتبعون النساء خارجًا متهكمين»[١٢٥]، ودفع ذلك «بعض الصبية إلى التهجم على النساء في الطريق، وإيذائهن بالقول الجارح بسبب أزيائهن»[١٢٦]. ووصف رفيق التميمي هؤلاء «الجهّال» بـ«الرعاع والسفهاء»[١٢٧]. ويبدو أن اعتداءاتهم بلغت حدًا مزعجًا إلى درجة أن رياض الصلح طالب بتنبيه الحكومة إلى أن «المؤتمر لا يرضى بتاتًا بالحوادث التي وقعت في المدينة ضد النساء، ومن العار أن نقبلها»[١٢٨]. وقد وقفت الحكومة ضد هذه الاعتداءات، واعتبرت أن الزي مسألة شخصية «ليس من شأن أحد التعرض له»، لكنها أشارت إلى أنها ستتصل بولي أي امرأة لردعها في حال «تجاوزها الحد في التبرج والخروج عن مألوف العادة»، مع تسيير دوريات في الشوارع وإنذار كل من «يجرؤ على إيذاء أية امرأة بالقول أو بالفعل من كبير وصغير بأشدّ الجزاء»[١٢٩].

لقد أُخضعت مواد مشروع الدستور لمداولات جدية تم بموجبها رد بعض المواد وتعديلها. وكان أكثر المواد إثارة للجدل والاستقطاب المادة (٧) المتعلقة بحق الانتخاب[١٣٠]. وخضعت هذه الإثارة للمتغير الجديد الذي يتمثّل في حضور المرأة في الحقل العام. وقد أثير هذا الجدل بمناسبة الاقتراح الذي تقدم به إبراهيم الخطيب، نائب جبل لبنان وعضو الحزب الحر المعتدل، بأن «يكون للسيدات المتعلمات حق في انتخاب النائب الأول، فأيّده قسم بعد مناقشات طويلة وعارضه آخر»[١٣١]. وقد برزت ثلاثة اتجاهات في مناقشة هذه المادة:

أ- الموقف المؤيد: تزعمه الشيخ سعيد مراد (الغزي)، أستاذ مادة «مجلة الأحكام الشرعية» في معهد الحقوق في بيروت ثم في دمشق، وكان يُعتبر من أبرز رجال الدِّين والحقوقيين الشرعيين، وقد اتّسمت مواقفه بـ«القوة»، على حد وصف محمد عزة دروزة[١٣٢]، وتصفه جريدة **الدفاع** بـ«بطل حقوق المرأة»[١٣٣]؛ فقد أورد الشيخ الغزي

---

١٢٢ كانت المرأة في بعض المدن العثمانية، ولاسيما اسطنبول، قد خففت من ثقل الحجاب، واستعاضت عن الحجاب «السميك» بـ«قماش خفيف أو شفاف»، وكان بعضه مزيّنًا، فأصدرت الحكومة العثمانية في ٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٨٣، قرارًا بإلزام المرأة بالعودة إلى «الحجاب الشرعي الكامل» (النقاب). ورد في: علي محمد محمد الصلابي، **الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط** (بيروت: مكتبة حسن العصرية، ٢٠١٠)، ج ٢، ص ٢٠٣-٢٠٤.

١٢٣ «محضر جلسة المؤتمر التي ناقش فيها الأعضاء مسألة حق المرأة في الانتخاب»، ورد نصه الكامل في: شهرستان، ص ١٩٦-١٩٧.

١٢٤ المصدر نفسه، ص ١٩٥.

١٢٥ «محضر جلسة المؤتمر التي ناقش فيها الأعضاء مسألة حق المرأة في الانتخاب»، ورد نصه الكامل في: شهرستان، ص ١٩٦-١٩٧.

١٢٦ «بلاغ وإنذار،» **العاصمة**، ٢٩/ ٤/ ١٩٢٠، ص ٤.

١٢٧ شهرستان، ص ٢٠٣.

١٢٨ المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

١٢٩ «بلاغ وإنذار،» **العاصمة**، ٢٩/ ٤/ ١٩٢٠، ص ٤.

١٣٠ نصّت المادة على ما يلي: «لكل سوري أتمّ العشرين من سنّه، ولم يكن ساقطًا من حقوقه المدنية حق في أن يكون ناخبًا أول، ويكون لحائزي شهادة المدارس العالية رأيان، وكل سوري أتم الخامسة والعشرين من سنّه، ولم يكن فاقدًا حقوقه المدنية ولا محكومًا بسجن شهر أو أكثر، يجوز أن يكون ناخبًا ثانيًا، ويشترط أن يكون الناخب الثاني ممّن يُحسنون الكتابة والقراءة، وأن لا يكون موظفًا ولا ضابطًا ولا خادمًا خاصًا». انظر النص الكامل للدستور في: شهرستان، ص ٢٥٤.

١٣١ المحضر الكامل لجلسة المؤتمر السوري التي ناقش فيها الأعضاء مسألة حق المرأة في الانتخاب، نقلاً عن: **الدفاع**، العدد ٨٩ (نيسان/ أبريل ١٩٢٠)، ص ١٩٤، وأوردته تحت عنوان: المرأة في المؤتمر السوري- مناقشات خطيرة يسجلها التاريخ.

١٣٢ دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٣٩٠. أعلن الخطيب بعد الجلسة الثانية انسحابه من عضوية الحزب الحر المعتدل ردًا على المناقشات، وأنه لو كان يعلم مسارها لاقترح أن «نعطي للمرأة أكثر من هذا الحق»، المصدر المذكور، ص ٢٠٣.

١٣٣ المرأة في المؤتمر السوري، في: شهرستان، ص ٢٠٠.

حججه «بأن الشريعة الإسلامية سجلت للمرأة حقًا لا يقل عن حق الرجل، وأنها جعلتها في فطنة حاكمة ومجتهدة وعالمة ومحدثة، وما أشبه ذلك، فالشريعة التي تجعل المرأة هكذا لا يمكن أن يقال عنها أنها تمنع المرأة من الاشتراك في بعض المصالح العامة»(١٣٤).

ب- الموقف المتحفظ: مثّله القانوني البارز عبد القادر الكيلاني، عضو لجنة الدستور، إذ انتقده لبحثه في القضية من «الوجهة الدينية» التي لها «كتب ومنابع مخصوصة»، فالبحث يجب أن يكون «من الوجهة الأخلاقية والاجتماعية». وفي ضوء رؤيته للوجهة الأخيرة، لم يؤيد منحَ المرأة، في ظل مستوى تعليمها المحدود ومحدودية التقبّل الاجتماعي لمشاركتها الانتخابية، هذا الحق. وكان على مستوى رؤيته الفكرية رحبًا، فهو كان يشارك شباب الحركة العربية الحديثة في أن الحجاب الراهن بدعة وليس هو الحجاب الإسلامي. وكان في حقيقة الأمر «يميل لتأييد الاقتراح وإن كان لا يستحسنه»، على حد تعبير دعاس جرجس نائب جبل الأكراد (هو جبل الأكراد في الحفة لا جبل الأكراد في عفرين). ولم يجد مبرّرًا للاستعجال بمنح المرأة السورية حق الانتخاب في ظل عدم عموميته في أوروبا نفسها(١٣٥). وقد صاغ الشيخ رشيد رضا، عضو المؤتمر، هذا الموقف بأن «الأمور الدينية الثابتة الصرفة أساسها النص، والأمور المتعلقة بالدنيا، أساسها اعتبار المصالح العامة التي تختلف بحسب الزمان والمكان». وأنه لو تقررت «مصلحة الأمة في إعطاء النساء حق الانتخاب، فعند ذلك يمكننا أن نجد له أصلًا شرعيًا، ولكن هذا لم يتحقق، ولم يدرسه أحد». ولكنه ذهب إلى تفسير متشدد حين أشار إلى أن الله تعالى قال «أطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم»، وتساءل: «هل النساء من ولاة الأمر؟»، ثم وضع حجة اجتماعية تتلخص في أنه «يُشترط في الانتخاب الحرية الشخصية، فالمرأة إذا كانت في حجر زوجها، هل لها أن تستعمل حقها بالانتخاب إذا منعها زوجها؟». ولكن رضا احتاط لأفكاره واعتبرها أفكارًا أولى لا حكمًا، لأنه لم يدقق في المسألة تمام التدقيق، لكنه ثبّت مبدأ «إنه إذا ثبت بإعطاء (= المرأة) هذا الحق نفع للأمة، فالشرع يخرجه، ولكن من أثبت هذا الحق حتى ينفذه؟». وانتهى إلى أنه مع «اعتقاده بوطنية (= المقترح) وإخلاصه» يطلب «رفض مسألة حق الانتخاب للمرأة، وعدم وضعها في القانون» لكنه فسر ذلك أيضًا بتحاشي « فتح باب للمتعصبين»، وأنه «في مثل قرار كهذا تخطب الجمع في الجوامع ضد المؤتمر، وليس فائدة عملية من هذا الأمر»(١٣٦). وفي مجمل الآراء المتحفظة، نلحظ التركيز على مسألة التطور الاجتماعي، وهو ما عبّر عنه سعيد طليع، في أنه لو كان في أوروبا لأيّد هذا الحق، لكنه لا يستطيع ذلك في سورية، «فكل قانون لا ينطبق على روح الأمة لا يجدي نفعًا، فسوريا لا تتحمّل هذا القانون»(١٣٧).

ج- الموقف الرافض: تصدّره الشيخ أحمد القضماني نائب دمشق؛ فقد تهكّم القضماني بالمواقف التحررية تجاه منح المرأة حق الانتخاب، ووصفها «بجعلها الله بنصف عقل ونصف ميراث». وفي ردّ على صبحي الطويل، نائب مدينة اللاذقية الذي رأى أن «المسألة اجتماعية»، ولو لم «يفد منح المرأة حق الانتخاب إلّا إثبات حق للمرأة، لكفى»، قال: «من أين أتيت بهذا الحق؟ ومن أية شريعة؟» فأجاب الطويل بقوله «المرأة المتعلمة خير من ألف رجل جاهل»، فتهكم به القضماني: «كم يوجد واحد مثلك في اللاذقية؟ نحن في الشام لا نريد ذلك، فاجعله في اللاذقية»(١٣٨). وإزاء ذلك طلب الطويل التصويت على المادة بذكر الأسماء.

---

١٣٤ المصدر نفسه، ص ١٩٥.
١٣٥ المصدر نفسه، ص ١٩٦-١٩٧.
١٣٦ المصدر نفسه، ص ٢٠٤-٢٠٦.
١٣٧ المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
١٣٨ المصدر نفسه، ص ١٩٩. وقد وجد كلام القضماني من رفيق التميمي ترذيلاً بأننا نحن «من شوّه سمعتها في الغرب، وجعلناها عرضةً للتعديات والتجاوز، حتى أن أحد الأعضاء قال إنها نصف إنسان»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

احتدم الجدل بين الاتجاهات في مرحلة الدخول في التصويت. وردًّا على تدخّل الغزي الجديد بفصل مسألة حق الانتخاب عن مسألة الحجاب، وفصل الوجهة الدينية عن الوجهة الوطنية -«وإنما المسألة مسألة حق للمرأة، فالذي أعطانا حق التشريع في هذا المجلس أعطاها حق الانتخاب أيضًا»، « وأن الله أعطاها من الحقوق ما أعطاكم»، وأن الغرب يبرر وصايته على الشرق بأنه «سجل على نفسه جهل نصفه» أي «المرأة»- انسحب النواب الشيخ عبد القادر الخطيب والشيخ محمد المجتهد والشيخ أحمد القضماني وإبراهيم الشيخ حسين والشيخ أحمد العياشي وخليل التلهوني. وكان بعض المشايخ المنسحبين من كبار شيوخ دمشق، ومن أقطاب الحزب الوطني المحافظ الذي شكّله أعيان دمشق في كانون الثاني/ يناير ١٩٢٠ لمواجهة «الفتاة» والتشكيلات السياسية العربية الحديثة، مثل الشيخ عبد القادر الخطيب والشيخ محمد المجتهد والشيخ أحمد القضماني. وتبعت ذلك انسحابات أخرى لإفقاد الجلسة الأكثرية اللازمة للتصويت، فاعتبر رئيس المؤتمر هاشم الأتاسي أن «الأكثرية مفقودة»، بينما ردّ عليه دروزة بأنها «موجودة». ويبدو أن الأتاسي أدلى بذلك لإنقاذ الجلسة، أو أن الجلسة تضعضعت فعلًا. ووسط هذا الجدل، قوبل بالتصفيق والهتاف كتاب وارد من بيروت إلى المؤتمر السوري يحبذ ما قام به المؤتمر من المذاكرات بلزوم إعطاء المرأة السورية حق الانتخاب[١٣٩].

لم يستطع المؤتمر في المحصلة أن «يبتّ» هذه المسألة، فوافق على مقترح بـ«عدم البتّ في موضوع إعطاء المرأة حق الانتخاب، وتسجيل الاقتراح في ضبط المؤتمر، وإبقاء الفقرة من اللائحة القانونية على حالها»، فوافق المؤتمر بالأكثرية على ذلك، في وقت أنه وافق على اقتراح آخر بدعوة الحكومة «للضرب على أيدي المعتدين الذين تعرضوا للسيدات في البلدة»[١٤٠]. ويشير دروزة إلى أن اقتراح منح المرأة حق التصويت اكتسب الأكثرية لصالحه، إلّا أنه لم ينفّذ خشية إثارة شغب في الدوائر المحافظة، وإلّا لكانت سورية أول دولة شرقية تمنح المرأة هذا الحق[١٤١]. ولذا، بادرت لجنة الدستور نفسها إلى ذلك، مع أن كتلتها الحزبية البرلمانية، وهي حزب التقدم، مسيطرة بحكم الأكثرية النيابية على قرارات المؤتمر[١٤٢]، بسبب أن الفئة المعارضة كانت قوية في المجتمع الدمشقي وإن كانت «أصواتها قليلة في المؤتمر»[١٤٣].

قرر المؤتمر الإبقاء على النص الوارد في المشروع المطلق الذي يمكن أن يشمل في التطبيق الذكور والإناث معًا، وهو: «حق كل سوري أتمّ العشرين من عمره من أن يكون ناخبًا أول، وأتمّ الخامسة والعشرين أن يكون ناخبًا ثانيًا، وأتمّ الثلاثين أن يكون نائبًا»، بالإضافة إلى صفات وأهليات أخرى. وممّا كان من نصوص المشروع المتمّمة للنص: «أن جميع السوريين متساوون في الحقوق والواجبات»، حيث تعني هذه التسوية التامة في كل شيء للسوريين جميعهم على اختلاف نحلهم وأديانهم وأصولهم القومية، والذكور والإناث معًا»[١٤٤].

٣- العلمنة والدِّين وقضايا الأقليات الدينية، ومسألة البسملة

عرّف مشروع الدستور «حكومة المملكة العربية السورية» بأنها «حكومة ملَكية مدنية نيابية، عاصمتها دمشق، ودين ملكها الإسلام» (المادة ١). وحدّدت مضبطة الأسباب الموجبة لوضع لائحة القانون الأساسي-الدستور

١٣٩ خلاصة جلسة السبت ٢٩/ ٥/ ١٩٢٠، **العاصمة**، ٣١/ ٥/ ١٩٢٠، ص ١.
١٤٠ شهرستان، ص ٢٠٧.
١٤١ **الدفاع**، العدد ٨٩ (نيسان/ أبريل ١٩٢٠)، أوردته: قاسمية، ص ١٧٠.
١٤٢ دروزة، **مذكرات محمد عزة دروزة**، مج ١، ص ٢٨٥.
١٤٣ المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٨٥. ويقول دروزة: «ولذا اكتفى المؤتمر بتسجيل المداولات في المحاضر، مع النص على وجوب تمتّع المرأة بجميع الحقوق التي قررتها لها الشريعة الإسلامية من سياسية واجتماعية وثقافية ومالية ومدنية»، المصدر نفسه.
١٤٤ المصدر نفسه، ص ٤٦١-٤٦٢.

المقدمة إلى المؤتمر المقصود بهذه المادة «أن تكون البلاد نيابية مدنية تتجلى فيها حاكمية الأمة لتكون حاكمةً نفسها بنفسها، وأن لا يترك للعوامل الدينية البحتة مجال في السياسة والأحكام العمومية، مع احترام حرية الأديان والمذاهب التي في البلاد بلا تفريق بين طائفة وأخرى، والاحتفاظ بما يتعلق بالاعتقادات المذهبية والمعاملات الشخصية حيث تبقى حرة تبعًا للطقوس، والتعاليم الدينية بلا أدنى تقييد أو معارضة»[١٤٥]. وقد أقر المؤتمر هذه المادة كما هي، بينما أُخضع كثير من المواد لما وصِف بـ«مناقشة شديدة». وقد حدّدت المادة الأولى من الدستور دِين الملك، لكنها لم تحصر قسمه به؛ إذ نصت (المادة ٧) على أن «على الملك حين جلوسه أن يُقسم أمام المؤتمرين يمين الاحترام للشرائع الإلهية، والأمانة للأمة، والمراعاة للقانون الأساسي». فلم يكن الملك قط في تصميم الدستور رئيسًا دينيًا لدِين معيّن دون غيره.

بهذا المعنى كان الدستور السوري علمانيًا، على أن نميز بين العلمانية المعتقدية الصلبة في نمطها الفرنسي والعلمانية المرنة الأقرب إلى النمط الأنغلوساكسوني، الذي كان يواجه في الحالة الاجتماعية السورية آثار إعادة بناء نظام الملل الكلاسيكي الإسلامي في شروط التدخّل الغربي في القرن التاسع عشر، والاستخدام الزبائني والسياسي لحقوق المسيحيين في نظام أقليات بالنسبة إلى الطوائف المسيحية. وبحكم قومية الحكم العربي، فإنه حاول أن يحل هذه الآثار السلبية عبر محاولة تحويلها من مخاطر إلى فرص، فتبنّى نمطًا مناصرًا لما دُعي بالأقليات في دورة الاندماج الاجتماعي القومي الجديدة، عبر تمثيلهم في جميع المؤسسات بأعلى من نسبتهم العددية. وقد برز في هذا السياق ثلاثة احتكاكات هي:

- **قضية البسْملة:** في الجلسة الثانية توتّرت المناقشات حين اعترض علماء دمشق على خلو العريضة، التي نظمتها لجنة المؤتمر لشكر الأمير فيصل وتأييده، من البسملة. وأبرز الجدل حول ذلك التمايز بين العصريين، وكلهم من خريجي المعاهد الحقوقية والعلمية العالية الذين ينطلقون من «فصل الدِّين عن السياسة»، بتعبير يوسف الحكيم، والمحافظين التقليديين الممثّلين في معظمهم بالمشايخ في اتجاهات المؤتمر، فتم حل هذه المشكلة بالاتفاق على حل وسط، وهو «البسملة» بصيغة «باسم الله»[١٤٦]. وحلّ رئيس المؤتمر ورئيس الجلسة رشيد رضا الصراع على مسألة العلاقة بين الدولة والدِّين بأن لا يتم إعلانها لادينية (لائكية) كي لا يعتبرها المسلمون دولة كفر وتعطيل فلا تجب طاعتها، وبأن يكون دين الملك الإسلام[١٤٧]. وكان هذا الحل مبنيًا في الواقع على ما قرره الدستور وليس إنشاءً لواقعة دستورية جديدة. وكان هذا هو رشيد الأول قبل أن يتحول مع «الخلافة أو الإمامة العظمى» (١٩٢٢) إلى رشيد رضا الثاني، مرجع الاتجاهات السلفية الميالة إلى التشدد في مواجهة فصل الكماليين بين السلطنة والخلافة، ثم إلغاء الخلافة نفسها.

- **تنظيم المحاكم والمجالس الطائفية والأوقاف:** أثارت المادة (١٥) في مشروع الدستور المتعلقة بتنظيم إدارة المحاكم الشرعية، والمجالس الطائفية، وكيفية إدارة الأوقاف، مخاوف رجال الدين المسيحي من أن تنطوي على

---

١٤٥ انظر النص الكامل في: شهرستان، ص ٢٣١-٢٣٢.

١٤٦ الحكيم، ص ٩٥-٩٦. عبّر عبد القادر الكيلاني، عضو لجنة الدستور، عن نزعة من وصفهم بالشبان لفصل السياسة عن الدين، في أن «إخواني الشبان ينفرون عند سماع بحث ديني، ويعتقدون أنه مضر بالمصلحة، لذلك ظن بعضهم أن الدِّين قيد». ويضيف الكيلاني: «نعم إن الدِّين يقيد كثيرًا من الأشياء التي لا توافق الطبائع البشرية، فنترك البحث فيها منتقلين إلى الوجهة الأخلاقية والإدارية». محضر جلسة المؤتمر التي ناقش فيها الأعضاء مسألة حق المرأة في الانتخاب، ورد نصه الكامل، في: شهرستان، ص ١٩٦.

١٤٧ من رسالة رشيد رضا إلى الأمير شكيب أرسلان في ١١ كانون الأول/ ديسمبر١٩٢٦، انظر: شكيب أرسلان، **السيد رشيد رضا، أو، اخاء أربعين سنة**، قدم له وجيه كوثراني، ٣ ج (المختارة، لبنان: الدار التقدمية، ٢٠١٠)، ج ٢، ص ١١٣، وهي المادة (١٥)، وتنص على «كيفية إدارة المحاكم الشرعية، والمجالس الطائفية التي تنظر بحسب شرائعها بالأحوال الشخصية المذهبية، وكيفية إدارة الأوقاف، تعيّن بقوانين خاصة تصدر عن المؤتمر». القانون الأساسي للمملكة العربية السورية، ورد في: شهرستان، ص ٢٤٧.

ثغرة تنفذ منها السلطة التنفيذية للتدخّل في إدارة الأحوال الشخصية والمذهبية والوقفية للطوائف المسيحية[١٤٨]. كان مضمون هذه المادة يصدر عن نزعة عصرية علمانية قوية في «تفريق الدِّين عن السياسة، وقصر أحكام المحاكم الشرعية على الأمور المتصلة بالدين مباشرة، أسوةً بالمحاكم الروحية. بل إن بعض أعضاء المؤتمر كان يتمنى «إلغاء المحاكم الشرعية والروحية معًا، وقيام القضاء العدلي مقامها وفاقًا لما هو جارٍ في معظم الدول الأوروبية»[١٤٩]. من هنا لم ترضِ المادة التي وضِعت في القانون الأساسي للمحاكم الشرعية والبطركيات أعضاء المؤتمر المسيحيين، فامتنع رئيس المؤتمر رشيد رضا عن طرحها على التصويت مراعاةً لموقفهم، وذهب مع بعض أعضاء المؤتمر إلى منزل بطريرك الروم (= الأرثوذكس)، واتفق معه على النص الذي يرضي النصارى، وهو الذي تقرر[١٥٠]. وكان غريغوريوس حداد، أو غريغوريوس الرابع، من أبرز داعمي الحكم العربي والملك فيصل[١٥١]. وكان نفسه من رواد الحركة العربية الأنطاكية في الكنيسة الأرثوذكسية منذ أن كان مطرانًا، وغدا ثاني بطريرك عربي بعد البطريرك الأول مالاتيوس الدوماني. وكان من كبار المتضلعين بالثقافة العربية-الإسلامية، وأطلق عليه المسلمون اسم «محمد غريغوريوس» و«حبر النصارى والمسلمين». وحين توفي في العام ١٩٢٨ في لبنان ونُقل جثمانه إلى دمشق ليُدفن فيها، كان المسلمون هم الذين تولّوا الاحتفال بتشييعه. وحضر جنازته منهم ما لا يقل عن ٥٠ ألف نسمة[١٥٢].

- **التمثيل المنصف وقانون الانتخابات:** أُخضعت المادة (٨٩) لمداولات مكثفة، وعدة مقترحات لتعديلها، فعُدلت أخيرًا إلى ما يلي: «تُعتبر كل مقاطعة دائرة انتخابية واحدة بالنسبة للأقليات، ويكون النصاب لها ثلاثين ألفًا، والكسر المعتبر فيهما دون النصاب، خمسة عشر ألفًا»[١٥٣]. وكانت هذه المادة قد صُمّمت أساسًا لتحسين التمثيل المسيحي في المؤتمر، «لتصان معها حقوق الأقليات من الشعب، ولا يقع حيف ما على طائفة من الطوائف القاطنة في القطر السوري». ولذا، حدّدت المقاطعة دائرة انتخابية في المناطق التي تتشكل من الأقليات من أي طائفة كانوا، وأينما وجدوا، فإنه يجب أن تراعى حقوقهم الانتخابية، وتُحفظ أصواتهم من دون أن يخسروا منها شيئًا، وذلك بالنظر إلى وجودهم في كثير من البلدان والقرى متفرقين، بنوع يتعذّر معه تعيين كثافة معيّنة لهم في مناطق محدودة. ولذلك وجدت اللجنة أن تكون كل مقاطعة بطولها وعرضها «دائرة انتخابية واحدة بالنسبة إلى الأقليات القاطنين فيها، كي يتسنى لهم الحصول على مجموع كاف لانتخاب نواب من بينهم بنسبة المجموع العمومي للسكان من طائفتهم، مهما كانوا متفرقين في سائر المديريات»، بينما تجري الانتخابات في المناطق الأخرى على مستوى المديرية (القضاء) كدائرة انتخابية[١٥٤]. وبفضل ذلك، نال المسيحيون، على حد تعبير يوسف الحكيم، «من الوظائف الهامة في الجماعة كما في سائر دوائر الحكومة أكثر مما تفرضه النسبة العددية

١٤٨ هي المادة (١٥)، وتنص على «كيفية إدارة المحاكم الشرعية، والمجالس الطائفية التي تنظر بحسب شرائعها بالأحوال الشخصية المذهبية، وكيفية إدارة الأوقاف، تعين بقوانين خاصة تصدر عن المؤتمر». القانون الأساسي للمملكة العربية السورية، ورد في: شهرستان، ص٢٤٧.

١٤٩ يشير الحكيم إلى أن هؤلاء الحقوقيين والقضاة والمثقفين لم يروا قرار مجلس الشورى بإعادة بتّ دعاوى الدية إلى المحاكم الشرعية، وكانت قد رفعت عنها في العهد العثماني، وتسلمتها المحاكم العامة، انظر: الحكيم، ص ٤٢.

١٥٠ من رسالة رشيد رضا إلى الأمير شكيب أرسلان في ١١ كانون الأول/ ديسمبر١٩٢٦، انظر: أرسلان، **السيد رشيد رضا**، ج ٢، ص ١١٣.

١٥١ سبق له أن أيّد في مؤتمر الصلح في باريس ومن ثم أمام لجنة كينغ- كراين، ومعه الكثرة من أبناء طائفته الحكومة العربية في سورية، وظل وفيًا للملك فيصل الأول حتى بعد احتلال الفرنسيين سورية، انظر: **المسيحية عبر تاريخها في المشرق**، تحرير حبيب بدر، سعاد سليم وجوزيف أبو نهرا، ط ٢ (بيروت: مجلس كنائس الشرق الاوسط، ٢٠٠٢)، ص ٨٦٤.

١٥٢ محمد كرد علي، **المذكرات**، ٤ ج (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٤٨-١٩٥١)، ج ١، ص ١٣٨-١٣٩.

١٥٣ المادة (٨٩)، في: شهرستان، ص ٢٥٥.

١٥٤ مضبطة الأسباب الموجبة لوضع لائحة القانون الأساسي- الدستور لدى: شهرستان، ص ٢٣٧-٢٣٨.

بينهم وبين إخوانهم المسلمين»[١٥٥]. ولقطع الطريق على إثارة النزاعات الطائفية التي أخذت تحرضها بعض الصحف الطائفية، وافق رضا على أن يكون رئيس لجنة الاحتفال بالدستور نصرانيًا[١٥٦].

خلاصة تركيبية

استمر الحكم العربي نحو ٢٢ شهرًا ونيف، واستمر عهد الاستقلال السوري العربي فيه أربعة أشهر ونصف شهر (٨ آذار/ مارس- ٢٤ تموز/ يوليو ١٩٢٠)، وكانت الدولة العربية، على حد تعبير ساطع الحصري، «دولة عربية عصرية بكل معنى الكلمة»، «تقدّر مقتضيات الحياة العصرية حقّ التقدير»[١٥٧]، وتعتمد في حكمها على نخبة من الحقوقيين والقضاة والإداريين والمثقفين المتمرسين بالإدارة التنظيماتية الحديثة، الذين كان قسم كبير منهم من خريجي كلية غلاطة سراي أو كلية الحقوق في اسطنبول. ونشأ في أعوامها مجال مدني عام فتي بعد فترة الأحكام العرفية والحرب، يمكن قياسه بارتفاع وتائر التجمع، ونشوء المنتديات الثقافية-السياسية، وازدهار حركة الصحف التي وصل عددها إلى ٢١ صحيفة[١٥٨]، وعكس هذا المجال التغيّرات الاجتماعية- السياسية الجارية، والانقسامات بين مختلف اللاعبين الاجتماعيين-السياسيين الجدد وشريحة الأعيان. وقد حرك أولئك الفاعلون الجدد نشاط الأحزاب والكتل البرلمانية والسياسية والجمعيات، الذي دفع وتائر الاندماج الاجتماعي، وبناء الأمة. وقد نتج من حيوية المجال العام المدني لأول مرة بعد نهاية الحرب، ما وصفه محب الدين الخطيب بـ«الرأي العام» السوري. وأخذ هذا الرأي يعبّر عن نفسه بنمط مميز من التجمع والتحشد هو نمط التظاهرة المنظمة التي سُجل أولاها في أواخر عام ١٩١٩.

تحوّل المؤتمر السوري في سياق هذه التطورات، وعلى مدى دوراته الثلاث، إلى ممثل سياسي ودستوري للسوريين في سورية الطبيعية. وعبّر المؤتمر السوري في إطار هذه التمثيلية عن التغيرات الاجتماعية- السياسية الجارية، فتشكلت في إطاره كتل أو أحزاب برلمانية تصنّف مدرسيًا بأنها «داخلية المنشأ»، أي نشأت في إطار ديناميات البرلمان الداخلية، لكنها كانت مرتبطة أشد الارتباط بالحركات الاجتماعية-السياسية الفاعلة، التي هي بالتعريف «خارجية المنشأ». وقد استوعب الدستور السوري الأول، كما صمّمه الآباء الدستوريون السوريون الكبار للحركة العربية الحديثة، هذه التغيرات، وعبّر بشكل نموذجي عن المفاهيم والأفكار القانونية الدستورية للحركة العربية، وشكّلت مداولات المؤتمر حول مواده الإشكالية، مثل العلاقة بين الدين والدولة، وقضية المرأة، والمواطنة والهوية، والعلاقة بين النمط القومي للدولة واللامركزية الإدارية.. إلخ وثيقةً مبكرة واستباقية، عن بنية قضايا الخلاف اللاحقة التي ستظهر في الحياة الدستورية للدول العربية عمومًا، والحياة الدستورية السورية اللاحقة للجمعيات التأسيسية السورية، وتفكير النخب السياسية والاجتماعية فيها. وفي ذلك قد تتجاوز أهميته حدود الأهمية التاريخية الصرفة.

---

١٥٥ الحكيم، ص ٤٤-٤٥.

١٥٦ كانت جريدة **النوفل** قد نسبت إلى الشيخ رشيد رضا أنه عارض أن يكون رئيس لجنة الاحتفال بالدستور نصرانيًا، وقد ردّت عليها اللجنة مكذبةً إياها. «التعصب الديني عند الافرنج،» **المنار**، السنة ١٢، العدد ٧ (آب/ أغسطس ١٩١٩)، ص ٥٠٠.

١٥٧ الحصري، ص ٧.

١٥٨ شمس الدين الرفاعي، **تاريخ الصحافة السورية**، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ج ٢: **الانتداب الفرنسي حتى الاستقلال**، ص ١٢-١٣. ويشير الرفاعي إلى أن الإقبال على قراءتها كان لابأس فيه.

سليمان تقي الدين *

المسألة الدستورية: تاريخ وإشكاليات

ينطلق هذا البحث من المشهد العربي الراهن وما يُطْرَح فيه من مسائل وإشكاليات دستورية، وما يدور فيه من صراعات حول الدستور، لكي يعود إلى التاريخ الدستوري العربي الحديث منذ أواخر العهد العثماني إلى الآن، مستكشفًا في هذه الرحلة مدى تبلور الإصلاحات الدستورية وهيْكلة الأنظمة السياسية وتجذّر المواطنة في مختلف البلدان العربية.

لا تكتفي العودة المذكورة بتلمّس الجذور التاريخية للفكر الدستوري العربي، بل ترجع أيضًا إلى الفكر السياسي العربي بوصفه الثقافة السياسية التي نشأت في كنفها الفكرة الدستورية وتطوّرت. هكذا، يناقش البحث هيمنة الثقافة الإسلامية، وما أدخلته الثقافة العالمية عليها من موضوعات وتحدّيات، وتأثير القومية والمواجهة مع إسرائيل، وذلك قبل أن يلتفت من جديد إلى المنازعات الدستورية الحالية التي يرى أنها تدور، في النهاية، حول بلورة صيغة للنظام السياسي المقبل تلغي مفاعيل الاستبداد، وحول طبيعة هذا النظام من حيث توزيع السلطات والفصل بينها وعلاقاتها، وحول تكريس الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بتضمينها في مواد الدستور، وحول تأكيد الحريات العامة والفردية، والقانون الوضعي للأحوال الشخصية، ليركّز، من ثمّ، على اعتبار الشريعة الإسلامية مصدرًا للتشريع وما يطرحه ذلك من إشكاليات تتّصل بالمرجعية وميادين التطبيق ومشكلات التعامل مع الجماعات غير الإسلامية.

طرحت الثورات العربية (٢٠١١) على النخب والحركات السياسية مهمّة أساسية تتمثّل في بلورة الإصلاحات الدستورية وإعادة هيكلة الأنظمة السياسية. وكان من البديهي أن يواجه التغيير أنظمة الاستبداد وركائزها في القوانين الدستورية من أجل بناء الدولة على القواعد والمبادئ الديمقراطية.

لكن هذه المهمّة مرتبطة بالثقافة السياسية عامة، وبتوازنات القوى بين التيارات الفكرية والسياسية الفاعلة في مكوّنات حركات التغيير. ومن الواضح أن الإسلام السياسي يحتل موقعًا متقدّمًا في البلدان التي شهدت

* محام ومؤرخ وكاتب سياسي لبناني.

الثورات وفرضت برنامجًا للتغيير السياسي والدستوري (تونس- مصر- ليبيا - اليمن - سورية..). وخلال هذه العملية السياسية والدستورية، ثار جدل واسع حول القواعد الناظمة لمؤسسات الدولة في تونس ومصر تحديدًا (وهو لم يتوقف بعدُ)، وتناول بصورة أساسية: هوية الدولة؛ طبيعة المؤسسات السياسية؛ العلاقة بين السلطات (التشريعية، التنفيذية، القضائية)؛ الأنظمة الانتخابية؛ مبادئ الحريات العامة والخاصة، وعلاقة الدِّين بالدولة أو موقع التشريعية الإسلامية في السلطات العامة.

تحت هذه العناوين ظهرت في جدول الأعمال مسائل مستجدة عن علاقة الدولة بمكوّناتها الاجتماعية من أكثريات وأقليات دينية، وعلاقة المذاهب بعضها ببعض داخل الدِّين الواحد، والعلاقة بين التيارات الفكرية في الإسلام السياسي نفسه (الإخوان المسلمون، السَّلفيون، الصوفيون، الليبراليون)، والعلاقات بين التيارات المدنية أو العلمانية (اليسارية والقومية والليبرالية).

لكن هذه القضايا الكبرى لم تحجب في الواقع العملي مسألة المواطَنة في تحديدها حقوق الناس وواجباتهم والقائمة التفصيلية لحقوق الإنسان، والحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. إلّا أن النقاش في هذه الملفات اتخذ شكل المنازعات السياسية بشأن الاحتفاظ بحرّية النشاطات الاقتصادية السائدة في تونس ومصر (المرافق السياحية وشرب الخمر) أو بشأن التراث الفني وحدود حرية الإبداع والإعلام والإعلان (السينما ومهرجانات الغناء)، بينما لم يحصل نقاش جدِّي يطاول الأنظمة الاقتصادية، ولا حتى أنظمة الخدمات الاجتماعية ودور الدولة في الرعاية.

يترتب على هذه الإشكالات أن تعالج دراستنا الجذور التاريخية للفكر الدستوري العربي، وتتناول المسألة الدستورية في أفكار النهضة العربية، ومصير تلك الأفكار بعد الثورة العربية (١٩١٦) وتحت الانتدابين الفرنسي والإنكليزي، والكيانات السياسية التي نشأت آنذاك، ثم كيف تبلورت هذه الثقافة الدستورية وتجسّدت مع صعود الحركات القومية، ولاسيما في مصر وسورية والعراق والجزائر واليمن، وكيف انتهت تلك التجارب إلى إعادة إنتاج الأنظمة الاستبدادية التي تواجهها الثورات العربية اليوم.

في هذا السياق لا بد لهذه الدراسة من أن تتناول الفكر السياسي العربي في بُعده التاريخي وهيمنة الثقافة الإسلامية عليه، وأن ترصد ما أدخلته الثقافة العالمية من موضوعات وما طرحته من تحدّيات، ولاسيما تحدّيات الغرب والفكر الغربي. ولا بد كذلك من تحديد المفاهيم والمصطلحات التي ينتظم فيها الفكر الدستوري الحديث، وخاصة في مفهوم الدولة والسلطة والنظام الديمقراطي.

الخلفية التاريخية للمسألة الدستورية

طرحت المسألة الدستورية نفسها على الفكر السياسي العربي في أواسط القرن التاسع عشر، وتزامنت مع ظروف تاريخية تمثّلت في تصدّع النظام العثماني وتراجع شرعيته ووقوعه أسير تناقضات وتحدّيات داخلية وخارجية.

قام النظام الإمبراطوري العثماني على تنظيم عسكري أوتوقراطي أنشأ مؤسسة مركزية في الشكل ولامركزية في المناطق والولايات الواسعة في آسيا وأوروبا وأفريقيا، وانطوى على إقرار بالمكوّنات الاجتماعية القومية والدينية وبيئاتها الجغرافية ومعطياتها الاقتصادية.

كانت الإدارة المركزية المؤلَّفة من ولاة عثمانيين ذوي صفة عسكرية تمارس نظام التلزيم في الظاهر لجباية الضرائب والتوسّط في عملية التجنيد العسكري، وتحوّلت تدريجيًا إلى شكل من «المقاطعجية»[1] للنخب السياسية والإدارية والاجتماعية.

١ المقاطعجية اشتقاق يُقصد به أصحاب السلطة في المقاطعات الذين يتمتعون ببعض صلاحيات الإقطاع من النموذج الأوروبي، من دون أن يكونوا متمتعين بالسلطة نفسها التي كان الإقطاع في أوروبا يتمتع بها. وكان هؤلاء يلتزمون جباية الضرائب فأُطلق عليهم اسم الملتزمين.

كان الولاة يتصرّفون بطريقة المزايدة للحصول على أفضل الشروط لجباية الأموال، وكان الملتزمون يتنافسون في تأدية هذه المهمة، فنشأت مؤسسة فعلية كبيرة الأهمية هي طبقة الملتزمين التي تحوّلت إلى سلطة فعلية ما لبثت أن بلورت كيانات وهويات للجماعات التي تتولّى إدارتها.

وكان النظام الاجتماعي العثماني يدور على نفسه في واقع متخلف اقتصاديًا وثقافيًا، بينما كانت مميّزات هذا النظام العسكرية تتراجع، كما كان النظام نفسه يفقد دوره وموقعه بوصفه جسر التجارة بين الغرب والشرق في البحر المتوسط بعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح في أواسط القرن التاسع عشر.

لكن القرن التاسع عشر شهد تحوّلات دولية كبرى تمثّلت في أفكار الثورة الفرنسية والغزو الفرنسي (حملة نابوليون)، ويقظة القوميات وانكسار الهيبة العسكرية للدولة العثمانية أمام روسيا وفرنسا وبريطانيا، ثم توقيع المعاهدات مع الغرب وتقديم الامتيازات له على رعايا السلطنة، ونشوء حركات انفصالية في الجزيرة العربية (الحركة الوهابية ١٧٤٠) والبلقان ومصر (محمد علي).

في الواقع استشعر العثمانيون أنفسهم الحاجة إلى الإصلاح، فقضى السلطان محمود الثاني (١٨٠٨-١٨٣٩) على الفرق العسكرية «الإنكشارية». وفي عام ١٨٦٤، أصدر السلطان عبد العزيز قانون الولايات الذي أعاد تنظيم الدولة. وفي عام ١٨٧٦ تولّى السلطان عبد الحميد الثاني العرش وأعلن «المشروطية» (الدستور) الذي يحدّ من السلطات المطلقة للسلطان، لكن ما لبث أن علّق العمل به عام ١٨٧٨ وأوقف «مجلس المبعوثان» (البرلمان)، الذي تمثّل فيه العرب بـ ١٦ نائبًا فقط من مجموع ١١٨ نائبًا، رغم اتساع الولايات العربية وضخامة عدد سكانها. خلال هذه المرحلة المعروفة بـ«التنظيمات»، نشأ مناخ جديد في الإمبراطورية، وقام إصلاحيون عثمانيون بقيادة هذا التطوّر.

في الواقع، فرضت التطوّرات الاجتماعية، عبر اختراق العلاقات الرأسمالية والمصالح الغربية وانتشارها، تعديلًا مهمًّا على الأنظمة القانونية، وأخذت تلك الإصلاحات عنوانًا أساسيًا هو «الحرية» وإزالة القيود السابقة عن ممارسة الجماعات من غير المسلمين لحقوقها المدنية[٢]. حتى منتصف القرن التاسع عشر كان العرب يقبلون ويدافعون عن الهوية العثمانية السياسية للدولة، وكانت بذور الفكر العربية تتركز على «البعث» الأدبي لحضارة العرب، فظهرت الجمعيات العربية في صيغة جمعيات أدبية[٣]. وفي أواخر القرن التاسع عشر بدأت تظهر الفكرة القومية العربية بوصفها هوية سياسية مستقلة، لاسيما مع عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٣) في كتابيه **طبائع الاستبداد** و**أم القرى** اللذين دعا فيهما إلى أن يتولّى العرب إدارة بلادهم بأنفسهم، واسترداد الخلافة من العثمانيين. أمّا نجيب عازوري، فقد أصدر في عام ١٩٠٥ كتابًا سياسيًا بعنوان **يقظة الأمّة العربية**، وأنشأ جمعية في باريس باسم «جامعة الوطن العربي».

قاد مدحت باشا، وكان من الشخصيات المستنيرة، الحركة الدستورية العثمانية. ووصفت الحكومة العثمانية في مذكّرتها إلى الدول الأوروبية ذلك بأنه «حدث تاريخي»، يفتح عهد «الحرية والعدل والمساواة». ويعلّق د. إدمون رباط على ذلك بالقول: كان بمثابة الانقلاب الفكري في تاريخ الإسلام وتطوّر قانونه العام، لأنه الدستور الأول من نوعه، غربي في مصدره وأحكامه ومؤسساته، مع العلم بأنّ رباط يشير إلى سابقة إقرار باي تونس محمد صادق دستورًا عصريًا في عام ١٨٦١[٤].

---

٢ سليمان موسى، **الحركة العربية: مسيرة المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة، ١٩٠٨- ١٩٢٤** (بيروت: دار النهار، ١٩٧٠).

٣ جورج أنطونيوس، **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**، قدم له نبيه أمين فارس؛ ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤)، الفصل ٦.

٤ إدمون رباط، **الوسيط في القانون الدستوري اللبناني** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٠)، ص ٤٧.

غير أنّ الحياة الدستورية أصيبت بنكسة خطِرة عندما أعلنت روسيا الحرب على تركيا، ووصلت القوات الروسية إلى المضائق وهددت باحتلال الأستانة. لكن بريطانيا وقفت ضد روسيا ودعت الدول الأوروبية إلى مؤتمر برلين (١٨٧٨). وبدأت السياسات الأوروبية التدخل المباشر في الدولة العثمانية، وتفاقمت الأوضاع فأدّت إلى ردة فعل عثمانية تمثّلت في تعليق الدستور، وسيادة عهد الطغيان، وتصاعد الشوفينية التركية. لكن الحركة الإصلاحية برزت من خلال حزب الاتحاد والترقي (تركيا الفتاة) بقيادة مجموعة من الضباط الذين انقلبوا على عبد الحميد وأعادوا العمل بالدستور (١٩٠٨). وشكّل ذلك العهد نقطة الانطلاق لتفكّك الدولة العثمانية من جهة، ولصعود الحركة القومية العربية من جهة أخرى[٥]. وإزاء سياسة التتريك التي انتهجها الشبان الترك، الذين اعتقدوا أن الرابطة المثلى لتطوّرهم هي العنصر التركي، ظهرت ردة فعل العرب بتشكيل «جمعية العربية الفتاة» في مقابل «جمعية تركيا الفتاة»، لكي تنهض بواجب الدفاع عن حقوق العرب ورفع مستواهم[٦]، ومن ثم جمعية «العهد»، وهي من العسكريين العرب.

وعلى صعيد **الدستور العثماني** ١٨٧٦، فقد تضمّن الدستور المبادئ التالية:

- السلطنة السنّية هي بمنزلة الخلافة الإسلامية الكبرى.
- السلطان هو حامي الدِّين الإسلامي.
- السلطان مقدَّس وغير مسؤول.
- دين الدولة العثمانية هو الدِّين الإسلامي.
- سلالة بني عثمان وحقوقهم ثابتة.
- السلطان هو صاحب جميع الصلاحيات التنفيذية.
- التبعة العثمانية شاملة جميع السكان والأديان والمذاهب.
- ضمان الحرية الشخصية، وحرية الملْكية، والحرية الدينية، وحرية الطبع والتعليم تحت إشراف الدولة، وإلغاء السخرة والمصادرة.
- مساواة العثمانيين أمام القانون.
- المجلس العمومي النيابي يُنتخب من أعضاء الولاية بنسبة شخص واحد عن كل خمسين ألف ذكر، ويتألف من هيئتي الأعيان والمبعوثين. وقد نيطت به سلطات تشريعية محدودة[٧].

عمليًا انطوى الدستور على تقييد جزئي لسلطة السلطان، مع تأكيد الحكم الوراثي والصفة العثمانية والهوية الإسلامية للدولة. لكنه أعلن المساواة بين العثمانيين، وألغى أشكال التمييز المدنية السابقة والقيود الإقطاعية، وأنشأ هيئة منتخَبة تراقب بعض أعمال السلطة التنفيذية، لاسيما في الموازنة والتنظيم الإداري. وفي مقابل الحركة الدستورية العثمانية، نشأت حركة دستورية عربية دشّنها بشكل واضح **حزب اللامركزية الإدارية العثماني**، الذي أُسِّس في القاهرة (١٩١٢) من رجالات سورية. وقد ترأس هذا الحزبَ رفيق العظم، وتولّى نيابة الرئاسة اسكندر عمون، وكان حقي العظم سكرتيره العام ومحب الدِّين الخطيب مساعد السكرتير العام، وشارك في

٥ المصدر نفسه، ص ٤٦ و٥٥.
٦ موسى، **الحركة العربية**، ص ٣٢ - ٣٣.
٧ محمد عزّة دروزة، **نشأة الحركة العربية الحديثة: انبعاثها ومظاهرها وسيرها في زمن الدولة العثمانية إلى أوائل الحرب العالمية الأولى: تاريخ ومذكرات وذكريات وتعليقات**، ط ٢ (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧١)، ص ٢١٦ وما يليها.

هيئته الإدارية كلٌّ من الشيخ رشيد رضا والدكتور شبلي الشميل وداود بركات وسامي الجريديني وعزت الجندي ونعمان بوشعر[٨].

أعلن الحزب في بيانه الأول أن أفضل أشكال الحكم هو الحكم الدستوري، وأفضل أشكال الحكم الدستوري هو الحكم اللامركزي، خصوصًا في الممالك التي تعدّدت فيها الفوارق والمذاهب واللغات، واختلفت العادات والتقاليد والأخلاق. كما أعلن أن اللامركزية أفضل مربٍّ لأفراد الأمّة على الاستقلال الذاتي الذي هو خير وسيلة لترقّي الأمم لأنها، أي اللامركزية، تأبى بطبيعتها أن تكون تبعة الحكم مقصورة على أفراد قليلين تصدر عنهم القوة والعمل إلى كل ناحية من أنحاء المملكة. وتضمّن البيان المبادئ التالية:

- إن الدولة العثمانية دولة دستورية نيابية.
- تُبنى إدارتها على اللامركزية الإدارية.
- السلطان هو الذي يعيّن الوالي وقاضي القضاة.
- يكون في كل ولاية مجلس عمومي ومجلس إدارة ومجلس معارف ومجلس أوقاف.
- يكون للمجلس العمومي حق المراقبة على حكومة الولاية.
- للدولة لغتان رسميتان: التركية والمحلية.
- تعميم التعليم.
- يؤدي العثمانيون خدمتهم العسكرية في ولاياتهم.
- يراعى في تغيير الإدارة رضاء أهل كل بلد.
- انتخابات حرة...[٩].

وكان من الواضح أنّ الهاجس العربي هو هاجس المشاركة السياسية، وشكلها الأساس هو اللامركزية، وحفظ حقوق الشعوب والجماعات الدينية والقومية، وإلغاء جميع أشكال اللامساواة في القوانين، وتحديث الإدارة والتعليم ونظام جباية الأموال وإدارتها والحريات العامة.

الخلفية الفكرية

يعرض كتاب ألبرت حوراني **الفكر العربي في عصر النهضة** لمسألة النهضة انطلاقًا ممّا يسميه «الانطباع الأول عن أوروبا»، ويصنّف الفكر العربي الحديث في حقبة «الجيل الأول»، أي رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وبطرس البستاني وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. ويعطف على فكرة الإسلام والمدنية الحديثة وفكرة القومية المصرية، ويتناول فكر الإمام رشيد رضا إلى أن يتحدث عن الحقبة الثانية وما يسمّيه جيل العلمانية وفكرة القومية العربية[١٠]. أمّا كتاب **يقظة العرب** لـجورج أنطونيوس، فهو يتعاطى مع التطوّر التاريخي لحركة العرب القومية أكثر ممّا يتناول المدارس والاتجاهات الفكرية[١١]، باعتبار أن النهضة العربية هي المقدّمة التي بلورت فكرة القومية العربية الاستقلالية عن العثمانيين.

---

٨ المصدر نفسه، ص ٣٦٠.
٩ المصدر نفسه، ص ٢٦٣-٢٦٤.
١٠ ألبرت حبيب حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨).
١١ أنطونيوس، **يقظة العرب**.

أمّا منير مشابك موسى، صاحب كتاب **الفكر العربي في العصر الحديث**، فيقوم بتصنيف مفكّري النهضة بين ليبراليين ومدافعين عن الرابطة العثمانية، ورجعيين وإصلاحيين مدافعين عن الخلافة العربية والرابطة الإسلامية، ودعاة الأمّة العربية الواحدة، والإصلاحيين الداعين إلى اللامركزية العثمانية[١٢]. وفي اتجاه آخر يُعنى المؤرخ الروسي ز. ا. ليفين، في كتابه **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث**، بتصنيف من نوع آخر يتناول فيه المتنوّرين العرب (النهضويين) والمظهر الفكري للحركات الشعبية والاتجاهات الأساسية للفكر السياسي والفلسفي والاجتماعي، وهو أكثر تفصيلًا لأفكار روّاد النهضة تجاه المسألة القومية والإصلاح السياسي والفكر السياسي والمفاهيم المرتبطة بذلك، وفلسفاتهم في قضايا التطور الطبيعي والمرأة والتفاوت الاجتماعي[١٣].

في واقع الأمر، لقد تجزّأ فكر النهضة من زاوية الموضوعات والاهتمامات، فضلاً عن المقاربات. ويصعب إيجاد تصنيف شامل له على أساس المدارس الفكرية أو المراحل التاريخية أو البيئات الجغرافية أو الدينية والمذهبية. هناك من قاموا بالتركيز على النهضة الأدبية والإحياء اللغوي، وهم بصورة خاصة أدباء مسيحيون لبنانيون، وهناك من اشتغلوا على الإصلاح الديني، وفي مقدمهم جمال الدين الأفغاني، وهناك من اشتغلوا على التوفيق بين الثقافة الإسلامية وثقافة الغرب الحديث في مسائل المؤسسات السياسية والدستورية وحقوق الإنسان والحرية والعدل والمساواة، وهناك من اشتغلوا على مسألة العلوم الحديثة الطبيعية والاجتماعية، وآخرون ركزوا في معظمهم على مسألة الهوية القومية، وخصوصًا في مصر، والقليل ممّن اشتغلوا على الفكر الدستوري، وغالبًا ما ألحقوه بالفكر السياسي.

لن نتناول هذه الموضوعات كلها، بل سنقصر البحث على الفكر السياسي العربي بوصفه الثقافة السياسية التي نشأت في كنفها الفكرة الدستورية. يُجمع مؤرخو عصر النهضة أو الفكر العربي الحديث على الأهمية الاستثنائية لصدمة التلاقي مع المجتمع الأوروبي الغربي من زاويتين، التحدّي الغربي الذي كشف ضعف الدولة العثمانية ونواحي التخلّف فيها، وبالتالي صدمة القوة الغربية في مقابل الضعف الاسلامي، وجاذبية النموذج الغربي ومصادر قوته وتقدّمه في مختلف مناحي الحياة التي اطّلع عليها المثقفون العرب عبر الرحلات والإرساليات التي ذهبت للتعلم في الغرب، بما في ذلك العلوم العسكرية والإدارية، أو التي وصلت إليهم بواسطة الترجمات والطباعة وأشكال التبشير والتعليم المختلفة. كتبت د. نازك سابا يارد في مؤلَّفها المهم **الرحّالون العرب وحضارة الغرب**: «إن اتصال المثقفين العرب بالحضارة الغربية ظلَّ محدودًا ضئيلًا حتى أواخر القرن الثالث عشر. ثم قوي إثر حملة نابوليون على مصر عام ١٧٩٨ وبعثات محمد علي (ولاية ١٨٠٥–١٨٤٨)، فانتشار الإرساليات التي أنشأها الغربيون في الولايات العثمانية، لاسيّما في سورية ولبنان وفلسطين. فاحتك العرب بالغربيين الذين أقاموا في بلادهم، وبالثقافة الغربية التي حملت إليهم الكتب والصحف الأجنبية التي قرأوها في لغاتها الأصلية أو مترجمة»[١٤].

وفي هذا الإطار يقول ألبرت حوراني إن رفاعة الطهطاوي لم تكن فكرته عن الدولة، بالرغم ممّا شاهد في باريس، فكرة ليبراليي القرن التاسع عشر، بل كانت الفكرة الإسلامية المأثورة؛ فللحاكم السلطة التنفيذية المطلقة، إلّا أن ممارسته إياها يجب أن يحدَّ منها احترامه للشريعة وحراستها. أمّا الفكرة القائلة إن الحكم يجب أن يكون في

١٢ منير مشابك موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨)**، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

١٣ زلمان ازاكوفيتش ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان – سوريا – مصر)**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨).

١٤ نازك سابا يارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة** (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٧٩)، ص ٩–١٠.

يد «الشعب»، فلم تكن، بحكم قراءته واختباراته في باريس، غائبة عن ذهنه. غير أن الفكرة كانت، في نظره، لا تتلاءم مع مشكلات العصر، إذ كانت بلاده تحت حكم أتوقراطي مسلم[١٥]. أمّا خير الدين التونسي، صاحب مؤلَّف: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس، ١٨٦٧)، فقد انصرف إلى إقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غذّى في أذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات، بضرورة انفتاحهم على ما هو صالح ومنسجم مع الدِّين الإسلامي، من عادات أتباع الديانات الأخرى[١٦]، وقد أراد خير الدين أن يُظهر أسباب قوة المجتمعات وتمدّنها، وبنوع خاص دور الدولة في المجتمع[١٧].

أمّا جمال الدين الأفغاني، فقد وقف حياته على قضية أساسية تتعلق بإقناع المسلمين بأن عليهم أن يفهموا دينهم الفهم الصحيح، وأن يعيشوا وفقًا لتعاليمه. وقد اعتبر أن ضعف الدولة الإسلامية راجع إلى الجهل[١٨]. ولم يكن الأفغاني دستوريًا على أساس مبدئي، بل كان مثَله الأعلى العقائديين المسلمين: حكم ملك عادل يعترف بسيادة الشريعة[١٩].

هذا في حين أن المدرسة التي تابعها أنصار الأفغاني وتلامذته، وتمثّلت في محمد عبده ورشيد رضا وشكيب أرسلان، هي مدرسة توفيقية بين الإسلام والفكر الحديث. وقد ركّز هؤلاء على إصلاح نظام التربية الدينية، وناهضوا «الدهريين» (العلمانيين)، وطالبوا بإصلاح الأمّة الإسلامية من الداخل للنهوض بها من الانحطاط، وذلك عبر قبول المؤسسات الأوروبية وتبنّيها. وقد حاولوا تأويلها مع مبادئ الشرع الإسلامي، فذهب هذا الاتجاه إلى تسويغ نظرية «المستبد العادل»[٢٠].

لا شك أن عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٣) هو أحد أبرز رجالات النهضة العربية، والمفكر الأكثر جذرية في تناول المسألة السياسية العربية من زاوية وطأة الاستبداد. وقد دعا في كتابه **طبائع الاستبداد** إلى قيام المجتمع على مبادئ العقلانية والعدالة الواعية والمساواة، ووجوب إخضاع الحكومة للرقابة الشعبية أكان في الملَكية أم في الجمهورية. وهو يستعيد من تاريخ الإسلام نموذج نظام الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين.

وقد عدّد باختصار أشكال الحكومات المستبدة كما يلي:

- حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولّى الحكم بالغلبة أو الوراثة.
- حكومة الحاكم الفرد المقيد الوارث، أو المنتخَب حتى كان غير محاسب.
- حكومة الجمع ولو منتخَبًا (الأوليغارشية..)[٢١].

واقترح الكواكبي على العقلاء:

- الإصلاح الديني.
- العمل التنويري التربوي.
- تنفيذ إصلاحات اجتماعية شاملة[٢٢].

---

١٥ حوراني، ص ٩٦.
١٦ المصدر نفسه، ص ١١٤.
١٧ المصدر نفسه، ص ١٤٢.
١٨ المصدر نفسه، ص ١٤٤.
١٩ المصدر نفسه، ص ١٤٧.
٢٠ المصدر نفسه، ص ١٧٨ و١٩٠-١٩١.
٢١ موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث**، ص ١٥٦.
٢٢ ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث**.

لكن فكر الكواكبي السياسي لا يكتمل من دون عرض فكرة كتابه الثاني **أم القرى**، الذي تصوّر فيها اجتماعًا لنخبة المسلمين يعالجون فيه قضايا تتعلّق بالإصلاح الديني والثقافة الاجتماعية والسياسية، وهو يضع مبادئ أساسية يعدّدها مطوّلًا وتفصيلًا لهذا الإصلاح المنشود. وكانت هذه المبادئ نقدًا لاذعًا وعميقًا للمفاسد التي كانت تعانيها المجتمعات الإسلامية في ذلك الوقت[٢٣]. وفي طليعة هذه المفاسد:

- السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية.
- تفرّق الأمّة عصبيات وأحزابًا.
- حرمان الأمة من حرية القول والعمل والعدل.
- إبعاد الأمراء عن مراكز القرار، والتنكيل بالسراة وجهاء القوم وخاصتهم والعلماء..
- المفاسد المالية والسلطوية والاستبداد السياسي والإداري.

إشكالية الفكر العربي التاريخية ومرجعيته الإسلامية

يقول د. محمد عمارة في مقدمة كتابه **الإسلام وفلسفة الحكم** إن أصول الحكم وفلسفته، ونظرية الإمامة، كانت ولا تزال، أخطر قضايا الفكر الإسلامي[٢٤]. فقد انشغل المسلمون بعد وفاة النبي بمسألة من يخلفه، وكيف يكون اختيار الخليفة استنادًا إلى الآية القرآنية، حيث يخاطب الله نبيّه داود فيقول: ﴿**يا داود إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتّبع الهوى فيضلّك عن سبيل الله**﴾[٢٥]، وفي أخرى ﴿**وعد الله الذين آمنوا... ليستخلفنّهم في الأرض**﴾[٢٦].

وقد ظهر هذا المصطلح، «الخلافة»، كنظام للحكم مع الخليفة الراشد الأول أبي بكر، الذي دعا الناس إلى التوجّه إليه بصفته «خليفة رسول الله»[٢٧]، إذ كان المجتمع الإسلامي بحاجة إلى حاكم حاجة كل اجتماع بشري. أمّا الأمويون، فقد سمحوا باستخدام مصطلح «خليفة الله».

في عهد عمر ساد لقب «أمير المؤمنين»، بينما الإمام هو في المصطلح اللغوي المقدَّم في أي شيء والمقتدى به، وقد ورد في القرآن في مقام المسؤوليات الدينية لا السياسية. ثم تحوّل مصطلح الإمامة إلى مفهوم سياسي. ويقول الشهرستاني في **الملل والنحل**: «وأعظم خلاف بين الأمّة خلافُ الإمامة، إذ ما سُل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُل على الإمامة»[٢٨].

أمّا مصطلح الملك، فقد ظل بعيدًا عن الفكر النظري لمختلف الفِرَق الإسلامية التي بحثت في الإمامة، لأن القرآن قال: ﴿**إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها، وجعلوا أعزّة أهلها أذلّة**﴾[٢٩]. إلى جانب مسألة ما إذا كانت الرئاسة خلافة أو إمامة، ألزم الإسلام إدارة مجتمع المسلمين بالشورى، وانقسم الرأي في كيفية حصولها[٣٠]، ثم

٢٣ موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث**، ص ١٧٤ – ١٧٩.
٢٤ محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ١١.
٢٥ **القرآن الكريم**، «سورة ص،» الآية ٢٦.
٢٦ المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٥٥.
٢٧ عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص ٢٩.
٢٨ صبحي الصالح، **النظم الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨)، ص ١٨٦.
٢٩ **القرآن الكريم**، «سورة النمل،» الآية ٣٤. انظر: عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص ٤١.
٣٠ عمارة، المصدر نفسه، ص ٥٧.

صارت الإمامة محل انقسام بين الفِرَق، وصارت في ما بعد منسوبة إلى الفرقة الشيعية من حيث وجوبها بالعقل وبالسمع أو عدم وجوبها، وما شروط الإمامة، ومن حيث وجوب طاعة الإمام وعصمته[٣١].

وقام الإسلام على فكرتَي «الجماعة» و«الأمّة» الأساسيتين اللتين عنتا جماعة المسلمين والأمّة الإسلامية. ومُيّز بين «دار الإسلام» و«دار الحرب»، ذلك بأن التفكير السياسي الإسلامي يخلو من ذكر فعلي لحقوق الإنسان أو مفهوم الحرية.. فالإنسان هو عضو في جماعة المؤمنين و«عبد الله»[٣٢]. وظلّ الفكر السياسي الإسلامي يدور حول هذه المفاهيم والمؤسسات، فرأى الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية** أن الخلافة مؤسسة ضرورية بالعقل وبالشرع، وافتتح كتابه بالقول: «إن الله جلت قدرته ندب للأمّة زعيماً خلق به النبوة، وحاط به الملّة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع». وقال أيضاً: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدِّين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع[٣٣].

أراد المصلحون الإسلاميون في القرن التاسع عشر (الأفغاني، عبده، رضا) الإصلاح من ضمن المؤسسات القائمة، واعتبروا التربية وفهم الإسلام الصحيح هما الأصول لإنقاذ الدولة من عجزها. أمّا رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي اللذان كانا مبهورين بإنجازات الغرب وقوّته، فكانا يسعيان إلى ضم تكنيك الغرب إلى الثقافة الإسلامية التقليدية من دون أن يتعمّقوا في دراسة الفرضيات الأساسية في الثقافة الإسلامية، وما إذا كانت تصلح لمهمّة من هذا النوع. وقام الإصلاحيون بمسعى توفيقي، معتبرين أن إصلاحات الغرب ليست غريبة عن الثقافة الإسلامية، بل هم أرادوا «تقييد ولاتهم بقوانين الشريعة المتعلّقة بالأمور الدينية والدنيوية»[٣٤].

وقد تمسّك الإسلاميون إلى وقتنا الحاضر بـ«أن الروح الاجتماعي يهيمن على تعاليم الإسلام في كل شأن من شؤون الحياة والأحياء، وأنه دين ودولة، وعقيدة ونظام، وأنه لم يترك لـ'النظم الزمنية' مجال الانفراد في تقرير الأصول ووضع التشريعات»[٣٥]، وهُم بذلك لم يفصلوا سلطة الدولة ومؤسساتها عن أحكام الشريعة الإسلامية ومفاهيمها السياسية.

وحتى مونتغمري وات قال إن الرغبة في وضع دستور إسلامي هي في جزء منها امتثال للفكرة الأوروبية؛ فكرة الحكومة الدستورية. لكن الصعوبات هائلة في صوغ دستور إسلامي في الدولة العصرية؛ إذ إن التراث السياسي الإسلامي غامض أو بعيد في نقاط عدة عن الوضوح[٣٦].

وقال علي عبد الرازق، إذا كان رسول الله (ﷺ) قد أسس دولة سياسية أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامًا في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟[٣٧].

---

٣١ المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

٣٢ وليم مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي «المفاهيم الأساسية»**، ترجمة صبحي حديدي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ١٣١.

٣٣ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مراجعة محمد فهمي السرحان (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ص ٣ و٥، و**قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٨.

٣٤ خير الدين التونسي، **مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق ودراسة معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٨، ٣٠ و٥٨.

٣٥ الصالح، ص ٢٤٩.

٣٦ المصدر نفسه، ص ٢٥٠، ووات، ص ١٦٣.

٣٧ الصالح، ص ٢٥٠.

وقد أثار قرار كمال أتاتورك إلغاء الخلافة في ٣ آذار/ مارس ١٩٢٤ ضجة في صفوف المسلمين، فعُقد في مصر مؤتمر تحت عنوان «المؤتمر الإسلامي العام للخلافة»، دعا إلى مبايعة أحد الملوك بخلافة المسلمين. وكان الملك المصري فؤاد أحد العاملين في سبيل ذلك. فأصدر علي عبد الرازق كتابه الشهير **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥) وتناول فيه بحث الخلافة والإمامة في الفكر والتاريخ الإسلاميين، وخلص إلى نتيجة مؤداها أن هذا النظام غريب عن الإسلام، ولا أساس له في المصادر والأصول المعتمدة للدِّين عند المسلمين من كتاب وسنّة وإجماع[٣٨].

المسألة الدستورية والقومية

تزامنت المسألة الدستورية مع مسألة تحقيق هوية العرب القومية بداية بالاستقلال عن الدولة العثمانية؛ فقد شكّل الفكر القومي العربي المدخل الطبيعي للفصل بين الرابطة العثمانية وتقاليدها ومؤسساتها والرابطة العربية ونشوء الدولة العربية.

وبعد صعود القوميين الأتراك مجدّدًا عام ١٩٠٩، تصاعدت المطالب العربية ليس فقط بشأن قيام نظام دستوري بل أيضًا بشأن تحقيق اللامركزية واستقلال العرب بإدارة شؤونهم الذاتية. وكانت ذروة تلك المطالبات في المؤتمر العربي الذي عُقد في باريس عام ١٩١٣، وأُقر فيه وجوب تحقيق الإصلاحات الفعلية في السلطنة العثمانية، وأن يكون مضمونًا للعرب التمتّع بحقوقهم السياسية، وذلك بإشراكهم في الإدارة المركزية للسلطنة إشراكًا فعليًا، وأن يجري في كل ولاية عربية إنشاء إدارة لا مركزية، وأن تكون الخدمة العسكرية محلية في الولايات العربية، واللغة العربية معتبرة في مجلس النواب العثماني. وقد فاوض الاتحاديون الأتراك سكرتير اللجنة المركزية العربي في باريس، إلّا أن العلاقات العربية التركية ما لبثت أن توترت مع إقدام جمال باشا على محاكمة نخبة من العرب الأحرار في سورية ولبنان وشنقهم (١٩١٥-١٩١٦)، ثم اندلعت الثورة العربية عام ١٩١٦ بتشجيع من الإنكليز للشريف حسين[٣٩].

ومع قيام الثورة العربية، تبادل الشريف حسين والدولة البريطانية مراسلات (مراسلات حسين- مكماهون) حول إنشاء دولة عربية مستقلة، وكان الشريف حسين يقصد العرب الآسيويين. وانتهى الأمر إلى إعلان المؤتمر السوري العام (٢ تموز/ يوليو ١٩١٩):

- المطالبة بالاستقلال السياسي التام الناجز للبلاد السورية، من طوروس إلى رفح ومن الجوف إلى العقبة ومن الفرات إلى شرقي الجوف، والبحر المتوسط غربًا.

- أن تكون حكومة هذه البلاد السورية مَلَكية مدنية نيابية تدار مقاطعاتها على طريقة اللامركزية الواسعة، وتُحفظ فيها حقوق الأقليات، وأن يكون ملك هذه البلاد الأمير فيصل من دون حماية ولا وصاية[٤٠].

الأوضاع الدستورية في ظل الانتداب

قضى الفرنسيون على حكومة فيصل في دمشق، ونفّذوا مضمون اتفاقية سايكس-بيكو مع الإنكليز، بتقسيم المنطقة إلى دول عدة، وفرضوا انتدابهم عليها باسم شرعية عصبة الأمم. وفي ظلّ الانتداب، بدأت الحياة

٣٨ محمد عمارة، **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق**، دراسات تاريخية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٧٢).
٣٩ انظر بشأن هذه المرحلة: موسى، **الحركة العربية**، ص ٤٠ - ٤٢؛ أنطونيوس، ص ١٧٥، ودروزة، ص ٤٢١.
٤٠ أنطونيوس، ص ٥٩٦- ٥٩٧.

الدستورية العربية الجديدة (مصر ١٩٢٣، الأردن ١٩٢٢، العراق ١٩٣٠، لبنان ١٩٢٦، سورية ١٩٣٠)[41].

حازت معظم الدول العربية دستورًا شاملًا مدوَّنًا، ينظّم شكل الحكم ومختلف سلطاته باستثناء المملكة العربية السعودية، التي ارتكز نظامها على أحكام القرآن. وظلّ اليمن فترة طويلة في ظل دستور مؤقت. وكانت هذه الدساتير جميعها جامدة بحيث يحتاج تعديلها إلى شروط معقّدة[٤٢].

وكان شكل الحكم ملَكيًا كما في السعودية والأردن والعراق ومصر، وجمهوريًا في سورية ولبنان. أمّا نظام الحكم، فهو نيابي ديمقراطي نظريًا. ونصّت الدساتير على سلطات ثلاث: تنفيذية، تشريعية، قضائية، وأعلنت مبدأ المساواة والحريات، وأشار بعضها إلى العدالة الاجتماعية. وصدرت تشريعات نظّمت القوانين المدنية والجزائية منقولة عن قوانين أوروبية، كالقانون المدني في لبنان عام ١٩٣٢، وقانون الملكية عام ١٩٣٠ وقد طُبق في مصر وسورية عام ١٩٤٩، وفي العراق عام ١٩٥٣، والأردن عام ١٩٧٦، وانحصرت القوانين الخاضعة للشريعة الإسلامية في مسائل الأحوال الشخصية للمسلمين[٤٣]، ولكن الحياة الدستورية لم تستقر إلّا بعد نيل هذه الدول استقلالها بعد أربعينيات القرن الماضي بسبب الثورات والانقلابات وقيام سلطات الانتداب أو السلطات الملكية بتعليق الدستور.

ومع نشوء الكيان الإسرائيلي عام ١٩٤٨، انطلقت سلسلة متغيّرات في المنطقة، وصعدت إلى الحكم قيادات قومية (الناصرية في مصر، والبعث في سورية والعراق) عبر انقلابات عسكرية، ومن ثم عبر ثورات الاستقلال اليمن (في الشمال والجنوب) والجزائر وتونس. وانطبعت الحياة السياسية والدستورية في هذه المرحلة بالقومية العربية التي انعكست في صوغ الدساتير ومقدماتها تأكيدًا للهوية العربية والوحدة ودين الدولة الإسلامي. كما نصت هذه الدساتير على الاتجاه الاقتصادي الاجتماعي لنظام الحكم، ودور الدولة في تنظيم المجتمع، ودور الأحزاب الحاكمة في قيادة الدولة والمجتمع.

وقد عكس دستور الوحدة بين مصر وسورية (١٩٥٨) هذه المبادئ بالقول إن الدولة العربية المتحدة جمهورية، ديمقراطية، مستقلة، ذات سيادة، وشعبها جزء من الأمّة العربية. الحريات العامة مكفولة، والملْكية الخاصة مصونة، والقضاة مستقلون، ويتولى السلطة التشريعية مجلس يسمّى مجلس الأمة. ويتولى رئيس الجمهورية السلطة التنفيذية[٤٤].

وقد كتب ن. براون في كتابه **الدساتير في العالم غير الدستوري** أن قراءة سريعة للدساتير العربية في الدول القومية تُظهر أنها اتّصفت بمزيج من الاشتراكية والليبرالية والإسلامية[٤٥]، فقد أعطت هذه الدساتير الدولة مهمّة استثنائية في تحويل المجتمع. وهذا المفهوم يناقض الفكر الليبرالي والديمقراطي؛ فقد رأى الفكر القومي أن الديمقراطية تعني المساواة السياسية لا المساواة الاجتماعية، فلا تكفي وحدها لبناء الدولة الخارجة

---

41 Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government,* SUNY Series in Middle Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 2002), pp. 91 -161.

٤٢ المصدر نفسه.

٤٣ صبحي رجب المحمصاني، **الأوضاع التشريعية في الدول العربية: ماضيها وحاضرها**، ط ٤ مزيدة ومنقحة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص ٢١٩-٢٢٠ و٢٢٢.

٤٤ المصدر نفسه، ص ٢٢٩ وما يليها، وسليمان تقي الدين، «معركة الدساتير العربية،» **بدايات** (بيروت)، العدد ٢ (صيف ٢٠١٢). لتفصيل أحكام الدساتير العربية، انظر: محمد كامل ليلة، **النظم السياسية: الدولة والحكومة** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٠)، ص ٩٧٧ وما يليها.

45 Brown, pp. 91-92.

من مرحلة الاستعمار والنازعة إلى بناء مجتمع في مصلحة الفئات الاجتماعية الشعبية، صاحبة المصلحة في مواجهة الإمبريالية[٤٦].

الفكر الدستوري الحديث

إن الدستور في الدولة العصرية هو القانون الأساسي، الذي تدور في فلكه حياتها السياسية، ويتجاوب فيه كيانها الاجتماعي، وترتكز عليه أوضاعها الإدارية، وتستمد منه مبادئها القانونية.

في الدولة الحديثة ينشأ مجتمع سياسي تظهر فيه السلطة بصورة مختلفة، من حيث طبيعتها القانونية، عن سائر السلطات القائمة في المجتمعات غير السياسية، كالعشيرة والقبيلة، أو كالسلطة الدينية أو الأبوية البطريركية في الأسرة، أو سلطة الرئيس أو الزعيم في الجماعات الأهلية، أو في مؤسسات المجتمع المدني. وهذه السلطة هي ما يعبّر عنها مصطلح السيادة.

وفي الدولة الحديثة ليس القانون الدستوري، أي القانون الأسمى الذي تخضع له سائر القوانين المنظِّمة للمجتمع، هو المرجع الوحيد في فهم الكيان السياسي المعروف بالدولة؛ فقد أكد الفقه الدستوري الحديث أن القانون الدستوري لا يُدرس إلا مرتبطًا بالأنظمة السياسية[٤٧]. وقد أكدت منظمة اليونيسكو عام ١٩٤٨، بعد أن أخذت برأي علماء القانون العام، أن القانون الدستوري يشمل: الأنظمة السياسية للدولة؛ الفكر والنظريات السياسية؛ الأحزاب وسائر الكتل السياسية؛ الرأي العام؛ والعلاقات الدولية[٤٨]. وعلى هذا، فإن المؤلَّفات التي تُعنى بالقانون الدستوري تنطوي على عنوان مركّب هو القانون الدستوري والمؤسسات السياسية.

لم يعرف التراث الإسلامي مصطلح الدستور، بل هو تعاطى مع مؤسسة الخلافة والإمامة والشورى، وعندما تناول الفكر السياسي الإسلامي مسألة الحكم في الإسلام، خاصة منذ عهد الأمويين، استخدم مصطلح «السلطان». وعلى هذا كتب الماوردي **الأحكام السلطانية**، وهو يقصد الحكومة في الإسلام. ولعل الفرس هم أول من استعمل مصطلح الدولة، ثم استعارتها الثقافات الشرقية الأخرى رغم أن المعنى اللغوي للدولة هو «الانتقال من حال إلى حال»، كما ورد في الحديث: «وتلك الأيام نداولها بين الناس».

أمّا الدولة في المصطلح الغربي، فهي فكرة معنوية، كما أشار جورج بورديو في كتابه **الدولة**، تعبّر عن شخصية اعتبارية، ولكنها تنصرف إلى مجموعة موحّدة من السلطات ومن المؤسسات، وتضم جماعة بشرية على إقليم جغرافي. وهي في الدولة العصرية دولة قانون لا دولة بوليسية، أي إن مرجعيتها هي شريعة تؤمّن العمومية والمساواة ورضوخ المواطنين لسلطتها طوعًا الطوعي باعتبارها تمثّل -بحسب إحدى أهم مدارس الفكر السياسي- عقدًا بين الحاكم والمحكوم. والدستور يقوم على إيضاح المبادئ الأساسية للحكم، ويعيّن الحريات والواجبات والحقوق وتنظيم الوظائف التي تقوم بها المؤسسات.

لكن الفكر الدستوري العربي الحديث لا يزال محكومًا بفكرة أن الدِّين الإسلامي لم يقتصر في أحكامه على شؤون الدِّين (العبادة)، وإنما وضع تنظيمًا شاملًا لشؤون الدنيا أيضًا؛ فالإسلام دين ودولة عقيدة وشريعة[٤٩]. فعندما

---

٤٦ سليمان تقي الدين [وآخرون]، **إشكاليات الديمقراطية في العالم العربي** (بيروت: الاسكوا، ٢٠٠٤)، ص ٢٥.

٤٧ اندريه هوريو، **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ترجمة علي مقلد، عبد الحسن سعد وشفيق حداد، ٢ ج (بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٧٤)، ج١، ص ٣٥.

48 *La Science politique contemporaine: Contribution à la recherche, la méthode et l'enseignement,* Unesco publication; 427 (Paris: UNESCO, 1950).

٤٩ محمد كامل ليلة، **النظم السياسية: الدولة والحكومة** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩)، ص ٤٢٥-٤٢٦.

بدأت الحركة الدستورية العربية الحديثة في أواخر الربع الأول من القرن العشرين، واجه المفكرون العرب هذه الإشكالية وثقافة المجتمع الضاغطة في سبيل تجسيد هذه المقولة في هوية الدولة ووظيفتها، فلم تفلح الدساتير العربية في وضع مسألة شرعية نظامها خارج مقولة استمداد الدولة لهذه الشرعية من الدِّين الإسلامي، ولو بصيغ مختلفة، كالقول، دين الدولة الإسلام، أو المصدر الأساسي للتشريع هو الإسلام. واتسعت هذه المسألة لتتناول القوانين (المدنية والعقارية والتجارية والجزائية والأحوال الشخصية). وحين كان عبد الرزّاق السنهوري يُعِدّ قانون الموجبات والعقود في مصر، وضع مذكرة إيضاحية علل فيها أن القانون يعتمد الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي لكنه لا يقبل فكرة أن الفقه الإسلامي هو المصدر؛ فالشريعة يُقصد بها تلك المبادئ الكبرى، أي العدل والمساواة والحرية، من دون إلزام الدولة بأي نظريات فقهية. وإذا لم تتوافر في الشريعة تلك الأحكام القاطعة، يكون الأمر متروكًا للاجتهاد بالمعنى الواسع للكلمة.

وقد نادى عبد الرزّاق السنهوري بعد عام من توقيع معاهدة ١٩٣٦ مع بريطانيا بوجوب العودة إلى الشريعة الإسلامية عند مراجعة التشريع المصري، وبعدم إقصائها عن «مصادره». واعتبر أن مبادئ الشريعة متقدمة على الشرائع الغربية. وهو يؤكد أن الإسلام «دين ودولة»، وأن لا بُدَّ من «فقه» تستند إليه ومصدره «الكتاب والسنّة». وهناك مبادئ ترسم طبيعة الفقه، على أن يتم اشتقاق هذا الفقه من «روح العصر»، خاصة أن الشريعة تقر بـ«الاجتهاد والإجماع» بما يؤمّن إغناء الفقه[٥٠].

لكن الموضوعية تقتضي القول إن الدساتير العربية والنظم السياسية، وخاصة القومية منها، اجتازت عقبات كثيرة في ثقافة المسلمين السياسية؛ إذ قبِل العرب المسلمون فكرة القومية العربية كرابطة سياسية وهم ينتمون إلى ثقافة تتحدث عن الجماعة والأمّة الإسلامية. وقبلوا الحكومات الملكية والجمهورية ووجود دساتير تقيم سلطات ومؤسسات مستوحاة من الثقافة الغربية، كالمجالس النيابية. وقبلوا الكثير من القوانين المستوحاة من التجربة الغربية، بل إن الأنظمة السياسية التي سادت في مرحلة الانتداب اتصفت بالليبرالية ولو كان ذلك لفترة قصيرة يسمّيها غسان سلامة «اللحظة الليبرالية»، أي تضمين الدساتير حقوقًا وحريات لم يألفها الفكر الإسلامي، بل إن نظامي تونس واليمن الجنوبي ذهبا باتجاه نظام أحوال شخصية وضعي للكثير من الأحكام الإسلامية. ونشأت في العالم العربي أوضاع على قدر كبير من الغنى والتعقيد، فلم تكن العلاقة بين «الدولة والجامع» من سوية واحدة؛ فالمملكة العربية السعودية مثلًا كانت في علاقة تطابق، بينما كان هناك انفصال في الجزائر والعراق وسورية ولبنان، وتعايش في مصر والأردن والكويت.

لكن الأنظمة العربية كلها جنحت بشكل أو بآخر إلى تقييد الحريات السياسية، فمنعت التعددية الحزبية، وكافحت بعض التيارات الفكرية الحديثة، وأمسكت بمقاليد الإعلام وبالهيئات النقابية، وفرضت حالات الطوارئ، وعطلت الكثير من الحريات والحقوق بذريعة المواجهة مع إسرائيل والظروف الاستثنائية، وامتدت هذه المرحلة إلى زمن قريب.

---

٥٠ فهمي جدعان: «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر» في: غسان سلامة [وآخرون] (محررون)، **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩)، ج ١، و**أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (عمان، الأردن: دار الشروق، [د. ت.])، ص ٣٠٠ و٣٥٦، و Amin Saikal and Albrecht Schnabel, eds., *Democratization in the Middle East: Experiences, Struggles, Challenges, Changing Nature of Democracy* (Tokyo: United Nations University Press, 2003), p. 97.

المسألة الديمقراطية

كيفما عالجنا مسألة الديمقراطية، ووفق أي معايير أو مؤشرات[٥١]؟ يؤكّد الاستنتاج الأساسي أن الديمقراطية بنية دولة ومجتمع وليست مجرد نظام سياسي. كي تكون الديمقراطية مستوفية شروطها كما في معظم الفكر السياسي والقانوني والاجتماعي، يجب أن تقوم علاقة عضوية بين مؤسسات الدولة والنظام السياسي أو السلطة السياسية؛ فالانتخابات وحدها ليست الديمقراطية، والنظام التمثيلي وحده ليس الديمقراطية، والحريات وحدها ليست الديمقراطية. تحتاج الديمقراطية إلى دولة حديثة، ثم إلى مجتمع حديث أي مدني، وإلى ثقافة ديمقراطية تتأكد في الممارسة لا إلى مجرد أيديولوجيا ديمقراطية أو عنوان ديمقراطي؛ فقد أدت الأنظمة التمثيلية أحيانًا الى ظواهر مناقضة للديمقراطية، كالنازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا.

هذه الإشكاليات أنتجت فيضًا من الأبحاث والكتب والنظريات، لكن المهم هو الوقائع الحيّة المعيشة في تجربة التحول الديمقراطي الراهن في العالم العربي.

وقد شاع المطلب الديمقراطي في العالم العربي في العقود الثلاثة الماضية، بعد أن كان مكبوتًا بفعل الأنظمة التسلطيّة ذات التوجه التعاضدي (التعاون الاجتماعي) والعضوي (الحامل لأيديولوجيا قومية تُعلي قيمة الجماعة وحقوقها على قيمة الفرد وحقوقه)، وتضع المسألة القومية في أولوية اهتماماتها السياسية[٥٢].

هذا الواقع أنتج دولًا ومجتمعات (الدول تؤطر المجتمعات وتتحكم في تطورها) ذات مواصفات معيّنة:

على صعيد الدولة:

- الحكم الأمني العسكري.
- بيروقراطية ثقيلة الوطأة متشعبة الوظائف.
- تشكّل نخب سياسية اجتماعية ذات بعد فئوي وجهوي وقبلي[٥٣].
- مؤسسات سياسية صورية غير فاعلة.

على صعيد المجتمع

- مجتمع مدني ضعيف التكوين.
- بنى اقتصادية اجتماعية مختلطة بين الحداثة والتقليد.
- ثقافة سياسية تقليدية في وسائل تقنية حديثة.
- تعايش البنى والهويات القبلية والطائفية وتوتّرها.

---

٥١ انظر: سليمان تقي الدين [وآخرون]، **إشكاليات الديمقراطية والتنمية في المنطقة العربية: مقاربة إصلاحية في خدمة حكم القانون،** المركز العربي لتطوير حكم القانون والنزاهة (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠١٠)، الورقة الخلفية رقم ٤، تعريفات ومقولات ومعايير الديمقراطية، ص٢٢٠ وما يليها.

٥٢ انظر: تقي الدين [وآخرون]، **إشكاليات الديمقراطية في العالم العربي**، ص ١٥، والمصدر نفسه، ص ١٤ و١٩.

٥٣ انظر: خلدون النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٢-٣٣، ومجدي حماد، **العسكريون العرب وقضية الوحدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧). حول هذه العناوين، انظر: شارل عيسوي، **التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط و شمال أفريقيا**، ترجمة سعد رحمي، السلسلة الاقتصادية (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠).

– مؤسسات سياسية شعبية (الأحزاب بصورة خاصة) تحمل مواريث النزاعات العنيفة والفكر الحصري والبطريركية[٥٤].

تتقاطع هذه العناوين وتتداخل في ما بينها، ويمكن بالتالي إعادة صوغ إشكاليتها على النحو التالي: الدولة ومؤسساتها؛ المجتمع وبنيته؛ الثقافة السياسية.

الدولة ومؤسساتها

تقوم شرعية الدولة في العالم العربي (السلطة المعنوية الشاملة) على المصادر التالية:

– الشرعية الدينية (المملكة المغربية، المملكة العربية السعودية، المملكة الأردنية الهاشمية).

– الشرعية القبلية العائلية (الإمارات العربية).

– الشرعية الانقلابية (مصر، العراق، سورية، ليبيا، اليمن، السودان).

– الشرعية النضالية (الجزائر، تونس، اليمن الجنوبي سابقًا، فلسطين..).

– الشرعية الطائفية (لبنان...).

وقد تطوّرت هذه الشرعيات عبر الزمن لكي تشكّل لنفسها مصادر دعم وتغذية، كما في الدولة الريعية (النفط والغاز)، أو في الدولة العقائدية (أيديولوجيا القومية التحررية والاشتراكية).

أنشأت هذه الدول مؤسسات تختلف مسمّياتها لكنها تشترك في العناصر التالية:

– احتكار مصادر القوة والسلطة.

– إنتاج بيروقراطية إمّا ريعية وإمّا ترتكز على خدمات القطاع العام (التأميمات).

– اللجوء إلى سلطة الإكراه الدِّيني أو العقيدي المدني (الأيديولوجيا القومية) لحفظ شرعة النظام.

– الاعتماد على البنى الموازية واستخدامها في التوازن السياسي، كالقبيلة والطائفة والجهوية والفئوية والإقليمية.

– تطوير الدولة البوليسية واستخدام أجهزة ميليشياوية (جماعات شعبية مسلحة) في شكل هيئات سياسية (أحزاب أو حركات سياسية)[٥٥]، وقد ساعدها في ذلك مجتمع تحتل فيه بنية القرابة والالتحام بالنسب وضروب التضامن الفئوية موقعًا مؤثرًا[٥٦].

لقد أنشأت معظم الدول مؤسسات تمثيلية تحت سلطتها، ووضعت قيودًا على الحريات السياسية والمدنية. ولم تكن الانتخابات وسيلة لتحقيق المشاركة السياسية بقدر ما كانت وسيلة لبناء نخبة سياسية من حول النظام لدعم شرعيته. بل إن الانتخابات التي كان يمكن أن تؤدي إلى نتائج غير مؤاتية للسلطة جرى تزويرها أو تعطيلها (مصر، الجزائر..). وفي مطلق الأحوال، كانت السلطة التنفيذية محصورة في رأس الهرم السياسي والأدوات الأمنية والإدارية الخاضعة له، أو المشارِكة في صوغ القرار السياسي والاقتصادي والأمني والإداري. انسحبت هذه الأمور على السلطات المحلية (البلديات)، والقطاعية والنقابية (النقابات المهنية ونقابات القطاعات الاجتماعية)، ولم تكن هناك حريات تشكيل الأحزاب أو الجمعيات المدنية ولا حريات إعلامية.

---

٥٤ هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)؛ حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، وسعد الدين إبراهيم، في: غسان سلامة [وآخرون]، **المجتمع والدولة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨).

٥٥ النقيب، ص ٢٣ و٣٣.

٥٦ بركات، **المجتمع العربي المعاصر**.

وبدأت هذه الصورة تتغيّر تدريجيًا في بعض الدول من غير أن يحدث التحوّل الديمقراطي، إلى حين انفجار الحركات السياسية الشعبية مطلع العام ٢٠١١.

الجيش والمؤسسات الأمنية، المجتمع وبنيته

انبعثت المجتمعات العربية الحديثة في خصوصياتها مطلع القرن العشرين بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وحكم الانتداب والسيطرة الغربية الأوروبية المباشرة على معظم الكيانات مع وضع حدودها[٥٧]. وكانت الجيوش على اختلافها القوة المنظَّمة الفاعلة الأكثر حداثة والأكثر عضوية في التفاعل مع المجتمع، والأكثر استقلالًا بالمعنى السياسي بين جميع المؤسسات السياسية الأخرى. ويعتقد بعضهم أن دور العسكر يرتبط بالمواريث التاريخية لمنطقة الشرق الأوسط، التي توالت عليها إمبراطوريات ذات طابع عسكري (خاصة المملوكية والعثمانية)، وشهدت حروبًا ونزاعات وغزوات وفتوحات عسكرية متتالية[٥٨].

وقد أجمعت دراسات من اتجاهات فكرية مختلفة على الأهمية الخاصة للجيوش في الشرق الأوسط والعالم الثالث، حيث إنها انتدبت نفسها لمهمة النضال من أجل الاستقلال والتحرير الوطني، ثم إدارة عملية التنمية والتحرير. لقد تقدم الجيش إلى هذه المهمات جرّاء عجز القوى المدنية الحديثة، خاصة الليبرالية من جهة، ووجود تحديات عسكرية إقليمية وحروب من جهة ثانية.

لم تكتفِ الجيوش بدورها الحربي؛ بل أعطت المؤسسات البيروقراطية نخبة من كوادرها، كما جرى في أكثر من بلد عربي. كما جاء منها معظم الناشطين في المؤسسات السياسية (الحزبية) التي أقامتها الأنظمة في الدول القومية التوجه (مصر، سورية، العراق، الجزائر..). وقد تحوّل الجيش إلى العمود الفقري للدولة والمجتمع في جميع الدول العربية بلا استثناء؛ فهو العصب الأساسي للسلطة، النواة الأكثر تماسكًا بين هيئات المجتمع. وإلى جانب المؤسسة العسكرية (الجيش)، أنشأت الدول مؤسسات أمنية رديفة (الأمن) وميليشيات (الهيئات الشبابية الحزبية..)، وغالبًا ما تم إخضاعها لتدريبات عسكرية وللخدمة العسكرية الإلزامية.

واجهت المجتمعات العربية في القرن الماضي تحدّيات ومشكلات وقضايا مختلفة؛ فهناك الدولة الريعية في الخليج العربي في ظلّ أنظمة سياسية تقليدية (ملكية أو إماراتية)، وهناك دول شمال أفريقيا التي توافرت لها ثروات طبيعية مهمّة (المغرب، الجزائر، ليبيا)، وهناك دائرة مصر والسودان. أمّا المشرق العربي الآسيوي، فكانت لكل دولة فيه ظروفها، من دولة العراق النفطية إلى دولة سورية الزراعية، إلى دولة لبنان الخدماتية التجارية. كما أن لكل دولة نظامها السياسي. ولا تكفي هذه العناوين والتوصيفات لتحديد طبيعة هذه المجتمعات أو الدول؛ إذ لا بد من معرفة التشكيلة الاجتماعية من حيث تكوينها الديمغرافي (الإثنيات، الطوائف، المذاهب، الأقاليم، القبائل)، أو من حيث واقعها الاقتصادي (رأسمالي، صناعي أو مالي أو زراعي..)، أو من حيث القوى والتيارات السياسية التي أدّت دورًا في تطور هذه المجتمعات (الأحزاب العقائدية القومية، السياسية، الدينية، الليبرالية، والحركات المدنية الأخرى أو الأهلية..). ونحن نذكر ذلك لأن الديمقراطية تحتاج إلى «شروط مسبقة» تشمل مستوى تعليميًا متطورًا، ومستوى مرتفعًا للدخل الفردي، وطبقة وسطى كبيرة الحجم، ومجتمعًا مدنيًا نشطًا

---

٥٧ انظر: تقي الدين [وآخرون]، **إشكاليات الديمقراطية والتنمية في المنطقة العربية**، الورقة الخلفية رقم (١)، مدخل تاريخي، ص ١٠٣ وما يليها.

٥٨ انظر: جون كاوتسكي، **التحولات السياسية في البلدان المتخلفة**، نقله إلى العربية جمال نعيم عون (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ٢٨ - ٣٧؛ جاكوب لاندو، **الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢**؛ محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٨٢ و٩٦، وغسان سلامة، «بحث في الشرعية الدستورية،» في: سلامة [وآخرون]، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**.

ومنظمًا، ومؤسسات عامة قوية مستقلة الواحدة عن الأخرى، وأحزابًا سياسية تعتمد مرتكزاتها الوطنية برامج متمايزة وثقافة سياسية تفسح في المجال أمام التسامح والنقاش والتسوية(٥٩).

ورغم تفاوت هذه الشروط في المجتمعات العربية، فما زالت هذه المتطلبات غير متوافرة بشكل عام؛ إذ هناك عوائق كبيرة نتيجة الأمية، وانخفاض دخل الفرد، وضعف الطبقة الوسطى حجمًا وتأثيرًا، وتداخُل المجتمع المدني مع المجتمع الأهلي التقليدي، وهشاشة المؤسسات العامة وعدم فاعليتها، وهامشية الأحزاب الحديثة قياسًا بدور الحركات السياسية ذات الثقافة السلفية.

إن لتجربة الأحزاب في العالم العربي ظروفها وخصوصيتها؛ فخلال نصف قرن، سيطرت أحزاب السلطة ذات العقيدة الجمعية (القومية)، ولم تشكّل أحزاب برلمانية فعلية، وسيطرت على المجال السياسي الشعبي حركات الإسلام السياسي التي فرضت شرعيتها من شرعية الثقافة الدينية ومؤسساتها (الجامع والجمعيات الدعوية والخيرية، لاسيما الأوقاف والصدقات والخُمس والزكاة..)، وهذا نظام اجتماعي له فاعليته الخاصة.

الثقافة السياسية

تتصف المجتمعات العربية بغلبة الثقافة الدينية والإسلامية، باعتبار أن الإسلام هو دين الغالبية الساحقة من العرب، من دون إنكار للثقافة المسيحية ولانتماءات دينية أخرى. لكن الإسلام ليس واحدًا على المستوى الفقهي؛ فهناك المذاهب السنّية الأربعة الكبرى، وهناك المذهب الشيعي وفروعه، وهناك الفِرَق المتنوعة التي تُعَدّ بالعشرات.

من هذه البيئة الثقافية الواسعة نشأت نظريات الحكم في العالم العربي على مدى قرون. ففي معظم هذا التاريخ قامت النظم السياسية على شرعية الإسلام والولاء له، أكان الإسلام عربيًا أم غير عربي، حتى نهاية القرن التاسع عشر، مع ظهور الفكر القومي والحركات القومية. لكن الفكر القومي لم يقطع مع هذا الإرث الثقافي، بل جعله من ضمن هويته بأشكال مختلفة وبنسب مختلفة. إلّا أن الجديد كان التركيز على الهوية العربية وعلى هوية المواطَنة كجزء من هوية الأمّة. وانتقل هذا التحوّل إلى الخطاب السياسي بشكل صريح أول مرة على مستوى السلطة في مصر مع قول جمال عبد الناصر: «أيها الإخوة المواطنون».

لكن الفكر القومي هو الآخر «فكر جمعي» يغلّب مصلحة الأمة والجماعة على حقوق الأفراد الطبيعيين المواطنين؛ ففي نقد هذا الفكر، قيل إن القوميين هم «عبّاد الدولة»؛ الدولة في نظرتهم هي الشخصية الأساسية للأمّة لا أفرادها كما هي حال الفكر الليبرالي.

انتهت التجربة القومية فكرًا وممارسة (وقد حكمت عدة أقطار عربية) إلى فشل في بناء دولة الأمة وفي بناء المواطَنة. هذه هي الدلالة الفعلية الأصلية لكل ما يجري الآن من ثورات سياسية في العالم العربي ما زالت تطرح قضيتي الكرامة الوطنية والكرامة الإنسانية.

خلال ثلاثة عقود من «الواقعية العربية»، كما جرى وصف مرحلة ما بعد حرب تشرين/ أكتوبر ١٩٧٣، و«الحقبة النفطية» وسياسات المفاوضات مع إسرائيل وبداية الانفتاح الاقتصادي، بدأ يسيطر على المسرح الشعبي العربي تيار «الإسلام السياسي» بوصفه قوة بديلة من الأوضاع العربية السائدة.

يشير مصطلح: «الإسلام السياسي»، إلى فهم مخصوص للإسلام، وقراءة موجّهة لنصوص الكتاب (القرآن)

---

٥٩ تقي الدين [وآخرون]، **إشكاليات الديمقراطية والتنمية في المنطقة العربية**، ص ١٩، وانظر لمحة اقتصادية عربية، ملحق رقم ٣، ص ٣١٩ وما يليها.

والسنّة (التقليد) والممارسة التاريخية الإسلامية. وقد عمل «الإسلام السياسي» على بناء خطاب أيديولوجي تعبوي غايته الفرز والاستقطاب، ويطمح إلى قلب أنظمة الحكم باعتبارها «جاهلية» أو كافرة، بهدف إقامة دولة تمثّل التجربة الإسلامية الأولى التي أقامها نبي الإسلام والخلفاء الراشدون من بعده. ويلخّص محمد زاد جول أسباب صعود التيارات الإسلامية بـ: فشل النخب العلمانية القومية، ونقص المشاركة السياسية، وأزمة البرجوازية الصغيرة، والبترودولار والتنمية الاقتصادية غير المتوازنة، ونتائج التأكّل الثقافي.

وتقود العودة إلى الإسلام كمصدر أيديولوجي للحركات السياسية إلى النقاش في «الإسلام وأصول الحكم»، هذه المناظرة التاريخية الطويلة التي رافقت الإسلام والحركة الإصلاحية التجديدية التي ظهرت في القرن التاسع عشر ورفدت الإسلام بمفاهيم حديثة[٦٠].

لكن هذه النهضة الإصلاحية لم تؤتِ ثمارها في ما يشبه حركة إصلاحية تنقل الثقافة الإسلامية من عصر إلى عصر آخر؛ ففي الربع الأول من القرن العشرين، تحوّلت هذه الحركة إلى مشروع سياسي مع أبي الأعلى المودودي وسيّد قطب وحسن البنا. وصارت حركة سياسية تحت يافطة «الإخوان المسلمون». وقد تصادمت هذه الحركة مع القوميين العرب (الناصرية والبعث)، وجرت مطاردتها فتحوّلت إلى حركة سرية تبشيرية تعبوية، ولم تتح لها ظروف المناقشة العلنية كما يجب لكي تطوّر مفاهيمها وأفكارها. إن خروج هذه الحركة إلى العلانية السياسية كان قد بدأ في ثمانينيات القرن الماضي مع مفكرين جدد إصلاحيين وحركيين في آن واحد (الغنوشي والترابي، شحرور وهويدي والعوا والأنصاري).

وكان لنجاح الثورة الإيرانية (شباط/ فبراير ١٩٧٨) بقيادة دينية شيعية المذهب الأثر الأكبر في تزخيم حركات الإسلام السياسي بأطيافها المختلفة. غير أن الظاهرة الجديرة بالوقوف عندها هي النقاش العلماني على المستوى العربي لمشروع الإسلام السياسي؛ فبعد هزيمة ١٩٦٧، بدأت حركة فكرية واسعة في المراجعة الشاملة لجميع نواحي الاجتماع السياسي، ومنها الظاهرة الدينية. وقد نال الإسلام نصيبًا وافرًا من البحث لدى جميع المفكرين الحداثيين العرب. وتناول بعضهم في أطروحاته المتعددة إشكاليات الإسلام كلها[٦١].

وتتمثّل الإشكالية السياسية والفكرية هنا في تحديد مدى هيمنة «الإسلام السياسي» على الحياة العربية، وهل لهذا الإسلام السياسي من أفق حقيقي لكي يكون جوابًا معاصرًا، أو شريكًا في حركة الحداثة والتقدم والديمقراطية على مستوى العالم العربي؟

هناك الجواب البسيط الأصولي الحرفي (لا نقول النّصي) الذي يدعو إلى إقامة الحكم الدِّيني، أي شريعة الله في القرآن[٦٢]. وهناك الجواب التوفيقي أو الاجتهادي التطويري الذي يسمّيه البعض «فقه المشاركة»، وهو الذي ازداد انتشارًا أو قبولًا لدى تيار الإخوان المسلمين[٦٣]، وهو فقه المواءمة بين الإسلام والديمقراطية[٦٤]. وهناك، بالطبع، بعض الفكر الاستشراقي (التفكير الغربي نحو الشرق) الذي يتحفظ على احتمال التحوّل في الثقافة

٦٠ انظر: محمد زاد جول: باحث تركي في قضايا الفكر الإسلامي في دراسة مقدمة إلى مؤتمر الوسطية في بيروت ٢٠١٠، ص ١. نذكر هنا، جمال الدين الأفغاني، الطهطاوي، محمد عبده، رشيد رضا، خير الدين التونسي، الحجوي، الكواكبي شكيب أرسلان وللتوسع، انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**؛ حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ورضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، [١٩٩٧]).

٦١ انظر هذه المراجعة مع عبد الله العروي وهشام جعيط ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وبرهان غليون ونصر حامد أبو زيد وأدونيس وصادق جلال العظم.

٦٢ المودودي. انظر: تقي الدين [وآخرون]، **إشكاليات الديمقراطية والتنمية في المنطقة العربية**، ص ١٤٥.

٦٣ فهمي هويدي، **الخطاب الاسلامي في عالم متجدد: حوار مع فهمي هويدي**، أدار الحوار اسحق الفرحان؛ المحاورون عبد الله العكايلة، سلمان البدور ومحمد عويضه (عمان، الأردن: منتدى عبد الحميد شومان، ١٩٩٨).

٦٤ المنصف المرزوقي، **الإستقلال الثاني: من أجل الدولة العربية الديمقراطية الحديثة** (بيروت: دار الكنوز، ١٩٩٦).

الإسلامية نحو الحداثة(٦٥). لكن هذه النظرة عُدِّلت في كثير من الأبحاث في العلوم السياسية(٦٦)، فمالت أبحاث حديثة إلى الاعتراف بإمكان استجابة الثقافة الإسلامية للمسار الديمقراطي.

لكن ماذا عن الجواب العملي الذي تطرحه الثورات العربية الراهنة؟ وما هي إشكاليتها الفعلية وتحدياتها وآفاقها؟

المشهد العربي الراهن

توسّع خلال العقد الماضي المطلب الديمقراطي في العالم العربي، فتبنّت دول عربية عدة صيغًا للبرلمانات والمجالس الشورى. بعض هذه الدول يملك تجربة سابقة (الكويت، مصر، لبنان)، وبعضها حديث العهد بالتعددية السياسية. لكن معظم البرلمانات كانت تقوم تحت أحكام دستورية وقانونية تحدّ بشكل واسع من حرية المشاركة (مصر، الجزائر، اليمن، العراق، الأردن)، إمّا من حيث الاعتراف بالأحزاب المستقلة وحصر دورها في تحالف سياسي (الجبهة الوطنية في العراق وسورية)، وإمّا عبر سياسات الحرمان تجاه بعض التيارات السياسية والفكرية (مصر وكذلك سورية والقانون ٤٩ الذي لا يعترف بأي حقوق سياسية لجماعة الإخوان المسلمين).

بعد الوحدة اليمنية بين الشمال والجنوب، نشأ برلمان تعددي جرى اقتسامه بين ثلاثة أو أربعة تيارات (المؤتمر الشعبي بزعامة علي عبد الله صالح، الحزب الاشتراكي بزعامة علي سالم البيض، حزب الإصلاح بزعامة عبد الله الأحمر الذي يمثّل قبائل حاشد، والتيار القومي الناصري). أمّا مصر، فبدأت تستعيد تجربتها الليبرالية أولًا من خلال المنابر في عهد الرئيس أنور السادات، ثم عبر الاعتراف بعدد من الأحزاب السياسية في عهد الرئيس حسني مبارك، وعرفت تجربة برلمانية محدودة. وفي الجزائر، تم وقف العملية التعددية بعد فوز الإسلاميين (الجبهة الإسلامية للإنقاذ). وفي المغرب هناك تجربة حزبية تعددية، لكن الأحزاب ليست هي التي تمارس السلطة التنفيذية. أمّا دول الخليج، فقد أنشأت مجالس شورى معظمها معيَّن، وليست فعالة بما يؤدي إلى الفصل بين السلطات، ولا تزال السلطة التنفيذية محصورة في عوائل الملك والأمراء.

في مطلع العام ٢٠١١ حدث ما يشبه زلزالًا سياسيًا بدأ في الحركة الاحتجاجية التونسية، ثم الحركة المصرية فالبحرينية والليبية والسورية، بينما كان اليمن يعيش منذ زمن حالة حراك اعتراضي على النظام القائم. أدّت تلك الانتفاضات إلى إسقاط نظام كلٍّ من الرئيس التونسي زين العابدين بن علي والرئيس المصري حسني مبارك والزعيم الليبي معمر القذافي والرئيس اليمني علي عبد الله صالح. وقد سهّل الجيش التونسي التغيير وكذلك الجيش المصري، بينما انشق ضباط وجنود على سلطة العقيد الليبي وكذلك الرئيس اليمني وبعض العسكريين في سورية. ولم يكن ممكنًا إسقاط النظام الليبي بغير تدخّل خارجي، وكذلك الحال في اليمن. أمّا في سورية، فما زال تماسك الجيش يحافظ على النظام القائم. وفي معظم هذه البلدان، كانت الأحزاب ضعيفة تنظيمًا ونفوذًا، في حين أن التيار السياسي الأبرز هو «الإسلاميون» الذين يوظفون الثقافة الشعبية الدينية سياسيًا.

أعلنت القوى الأساسية الإسلامية أنها تريد بناء دولة غير دينية، فطرح بعضها شعار «الدولة المدنية» أو «الدولة الوطنية»، واحترام الديمقراطية والتعددية. وهي تشكل في معظم البلدان العربية حوالي ٣٠ في المئة من الجمهور كحدٍ أقصى، لكنها الطرف الأكثر فاعلية، إذ تتصدّر النتائجَ الانتخابية وتسيطر على المشهد السياسي. وهي تيارات متعددة، منها الليبرالي والسلفي والصوفي، تريد أن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع.

٦٥ انظر: تقي الدين [وآخرون]، **إشكاليات الديمقراطية والتنمية في المنطقة العربية**، ص ١٧٥ وما يليها. انظر رافايل باتاي (١٩٧٦) وبرنارد لويس ومونرو وبيرغر ودانيال بايبس في كتاب **العقل العربي**.

٦٦ انظر بريمبرغ ودايموند في: تقي الدين [وآخرون]، **إشكاليات الديمقراطية في العالم العربي**، ص ١٠ - ١١.

هذا الشعار لا يعني شيئًا واحدًا في الدول كلها، خصوصًا تلك التي تتمتع بتعددية دينية ومذهبية وإثنية، مع العلم بأن هذا النص كان في السابق واردًا في معظم الدساتير العربية.

ليست البيئة الثقافية والسياسية واحدة في الدول العربية، ولا طبعًا مكوّنات المجتمعات السوسيولوجية؛ ففي تونس توافر الاندماج الاجتماعي كما الانسجام الثقافي، حيث لا تكوينات دينية أو مذهبية أو إثنية. وفي مصر هناك انسجام في البيئة الإسلامية لكن الجماعة القبطية (المسيحية) جماعة وازنة. أمّا في ليبيا، فالبنية القبلية هي المحرّك الأساسي للنزاعات، وفي سورية مجتمع تعدّدي متنوع المذاهب والإثنيات، في حين أن المذاهب في اليمن أكثر قربًا وانسجامًا في ما بينها (الزيدي والشافعي) حيث يتدخل العنصر القبلي ليقوّي البُعد المذهبي.

رغم كل هذا التكوين المعقّد، هناك مستوى من الحداثة والمجتمع المدني في مصر وسورية وتونس، وهناك نسبة عالية من المتعلمين ومن القوى المدينية، فلا يعني الإسلام السياسي للجمهور الشيء نفسه في هذه الدول. ولقد جنح الإخوان المسلمون في مصر منذ زمن إلى الانفتاح، وقويت فيهم الاتجاهات الليبرالية، ومارسوا النشاط الديمقراطي في الانتخابات البرلمانية. أمّا في تونس، فإن زعيم حركة «النهضة» (د. راشد الغنوشي) مفكر إسلامي ليبرالي، في حين أن الإخوان المسلمين في سورية هم خارج الحياة السياسية منذ ثلاثة عقود، وينشطون في تنظيم سرّي، وليست لديهم نخبة ثقافية بارزة كما في مصر وتونس.

وفي مصر وسورية أحزاب يسارية (الشيوعيون) وقومية (الناصريون والبعثيون) وليبرالية (الوفد في مصر لا يقابله حزب ليبرالي سوري). وتبدو الممارسة الديمقراطية سهلة في مصر وتونس، بينما يشكل الواقع الطائفي صعوبة أكبر في سورية، التي حفل تاريخها الحديث بالنزاعات الجهوية بين زعماء المدن الكبرى والحذر بين الجماعات الطائفية. واندلاع العنف فيها يؤجج النزاع الطائفي، حيث السلطة محسوبة في خانة أقلية طائفية، والمعارضة الشعبية تتموضع في بيئة طائفية وازنة جدًا في النسيج الوطني.

لكن ثقافة المجموعات التي توصف بالأقليات هي ثقافة مدنية غير دينية، وقد اتخذت، ولا تزال، هويات سياسية علمانية (البعث السوري وفرع البعث العراقي، الشيوعيون، الناصريون، والقوميون السوريون، والليبراليون). والمسألة الأكثر حرجًا في سورية، خلافًا لمصر وتونس وليبيا واليمن، هي الموقع الإقليمي للدولة وحساسية هذا الموقع تجاه التناقضات المحيطة به.

تبدو سورية عقدة المشرق العربي، وتغدو المداخلات الخارجية ونزاعات الدول عليها أكبر ممّا هي عليه في أي مكان آخر. فإضافة إلى طموحات الدول المجاورة (إسرائيل، إيران، تركيا)، هناك التوترات الطائفية الممتدة من لبنان إلى العراق. ومعركة التغيير الديمقراطي لا تنفصل عن هذه التعقيدات الجيوسياسية والتوازنات الإقليمية. ومن المعروف أن الحروب الأهلية والصراعات الإقليمية ليست بيئة ملائمة للمسار الديمقراطي؛ فكلما ازداد عنف النزاعات تعاظمت معوقات التحول الديمقراطي.

القوى الديمقراطية

يُجمع الباحثون على أن الإرث الليبرالي كان ضعيفًا وهامشيًا في خلفية نشوء الدول العربية الحديثة. ويصف جاكوب لاندو في كتابه عن الحياة البرلمانية المصرية الأحزاب آنذاك (قبل عام ١٩٥٢) بأنّها تجمّعات رأي شكلية حول شخصيات سياسية، وقد برز ضعفها التنظيمي على نحو لافت. أمّا غسّان سلامة، فقال بوجود «اللحظة الليبرالية» التي أعقبت استقلال بلدان المشرق العربي ثم انتهت بسرعة على وقع الانقلابات العسكرية[٦٧].

٦٧ جاكوب لاندو، **الحياة البرلمانية في مصر**، وسلامة، «بحث في الشرعية الدستورية،» ص ١٨٦.

لقد سيطر على الحياة السياسية العربية خلال مرحلة الاستقلال الفكر القومي الذي تأثر تدريجيًا بالفكر اليساري. ولم تكن الديمقراطية هي القيمة الأساسية لهذا الفكر ولتلك القوى، بل إن هذه القوى نظرت إلى الديمقراطية كثقافة غربية مرتبطة بالاستعمار والإمبريالية. وجنحت الدول العربية الحديثة الراديكالية وغير المحافظة إلى تبنّي أطروحات التحرر الوطني والوحدة القومية والاشتراكية. وكان وجود إسرائيل قد شكّل مبررًا لهذه التوجهات، وكذا التحديات الغربية وصراعات الحرب الباردة التي اتُّخذت مبررًا لتطوير آليات الدولة الأمنية في العالم العربي، فألغت هذه الأنظمة الحريات السياسية، وأحكمت قبضتها على الدولة والمجتمع، وتبنّت أيديولوجيا هي مزيج من الاشتراكية والقومية والإسلامية. وأدى الإسلام السياسي باسم العدالة (عدالة النظام الإسلامي) والحرية (حرية المجتمعات من الاستبداد ومن الهيمنة الغربية) دورًا أساسيًا لحركات المعارضة.

يرفض الإسلام السياسي المفاهيم الغربية لأنه يريد بناء نموذجه الثقافي الخاص. لكن هذا الرفض يتراجع تدريجيًا بقبول الإسلام السياسي الانخراط في اللعبة الديمقراطية والانتخابات البرلمانية، إذ يسوّغ قادة الحركات الإسلامية ذلك بأن الديمقراطية هي وسيلة من وسائل تعبير المجتمع عن إرادته. لكن الإسلام السياسي لا يصل إلى فكرة «السيادة الشعبية»، أي أن تكون السلطة للشعب الذي ينظّم حياته ودولته وفق حاجاته المعاصرة، بل يعتبر ذلك وسيلة لتحقيق العدالة في الدولة الإسلامية. إن أكثر الأحزاب ليبرالية، وهو الإسلام التركي، يقول بذلك[٦٨]. غير أن الإسلام السياسي العربي يحاول تأصيل مفهوم الدولة المدنية انسجامًا مع تعدّدية المجتمعات ومع تعدّدية التيارات الفكرية والسياسية.

لا يعني الإسلاميون بـ«الدولة المدنية» حياد الدولة بين الأديان والاتجاهات الفكرية والسياسية، بل يقصدون أنها غير محكومة من المؤسسة الدينية أو من رجال الدِّين؛ الدولة المدنية دولة يحكمها مسلمون وتحترم حقوق الجماعات الأخرى وفق شريعتها. ويذهب بعض قيادات الحركات والأحزاب الإسلامية إلى فقه المعاملات ويقولون بإمكان إباحة بعض المعاملات الاجتماعية، كما صرّح رئيس حركة النهضة في تونس راشد الغنوشي وبعض قادة «الإخوان» في مصر وسورية. أمّا رئيس المجلس الوطني الانتقالي في ليبيا مصطفى عبد الجليل، فشدّد على الشريعة الإسلامية مرجعًا أساسيًا للنظام الجديد. وفي مصر، انقسم الرأي العام الإسلاموي بين دعاة الدولة الإسلامية والجماعات الإسلامية الصوفية التي قالت بالدولة المدنية. ودعا الشيخ يوسف القرضاوي (الواسع النفوذ في الرأي العام الحركي الإسلامي) إلى الدولة الإسلامية.

المسألة الأساسية هي اختبار الإسلام السياسي حين يصل إلى السلطة لا ما يطرحه من أفكار أيديولوجية لا تلامس الواقع الاجتماعي والسياسي. وإذا أجرينا مقارنة بين منظومة الأفكار السياسية الإسلامية وواقع الأنظمة السياسية والدستورية التي نشأت منذ مطلع القرن العشرين، نجد فوارق جوهرية.

لقد انتهت الخلافة الإسلامية في آخر عهودها في تركيا عام ١٩٢٣، ونشأت جمهورية تركية ثم جمهورية سورية وجمهورية لبنانية ومملكة عراقية وأخرى أردنية، واستمرت الأُسر المالكة المصرية والمغربية والسعودية إلخ... وشهدنا منذ الخمسينيات نشوء جمهوريات جديدة في مصر والسودان وتونس والجزائر واليمن وليبيا والصومال وجيبوتي وجزر القُمُر. وتكرست منذ السبعينيات الإمارات المستقلة في الخليج فاتخذت صفة مملكة أو صفة سلطنة.

من الممالك التي نشأت (العربية السعودية والأردن والمغرب) اثنتان دستوريتان (الأردن والمغرب). أمّا الجمهوريات، فكانت جمهوريات برلمانية من حيث شكل النظام السياسي ظاهرًا، ولكنها لم تعرف التجربة

٦٨ محمد نور الدين، **قبعة وعمامة: مدخل إلى الحركات الإسلامية في تركيا** (بيروت: دار النهار ١٩٩٧).

البرلمانية الفعلية من حيث مسؤولية السلطة التنفيذية أمام السلطة التشريعية (البرلمان)، أي المجالس المنتخَبة شعبيًا. وجنحت هذه الأنظمة لكي تكون رئاسية من حيث الصلاحيات الدستورية، واعتمدت الحكم الفردي شبه الوراثي حين حوّلت الانتخابات الرئاسية إلى عملية استفتاء على قرار الحزب الحاكم لا إلى انتخابات تنافسية فعلية. ولم يكن هناك تداول للسلطة في جميع هذه الجمهوريات باستثناء لبنان. ليست النصوص الدستورية وحدها ما يحدد طبيعة الأنظمة، بل هناك التأثير الأقوى للثقافة السياسية وللقوى السياسية (المؤسسات الشعبية وفي طليعتها الأحزاب). على أي حال، تأكد لنا أن الإسلام السياسي رضخ بصورة فعلية لمنظومات سياسية جرى استيرادها أو تقليدها من النظم الغربية (دساتير فرنسا وألمانيا وبلجيكا)، وهناك مؤسسات نشأت لا علاقة لها بالخلافة أو الإمامة أو الشورى، أي المفاهيم التي دار حولها الفكر الإسلامي، فلا الملكية ولا الجمهورية ولا البرلمان ولا الانتخابات ولا الأحزاب العقائدية (القومية أو اليسارية أو الليبرالية) هي من ضمن الفهم الإسلامي لصيغة الحكم والدولة. وبقطع النظر عن فعالية هذه المؤسسات، فإن «السيادة الشعبية» تجلّت بشكل أو بآخر من خلال هيئة تشريعية حتى وإن سيطر عليها فكر عقائدي معيّن. وما تضمّنته الدساتير العربية من تحديد لهوية الدولة قوميًا أو اقتصاديًا أو دينيًا، أخذ في التجربة العملية منحى آخر. فمنذ عهد التنظيمات في الدولة العثمانية (١٨٣٩)، كانت القوانين التي تنظم معاملات الناس تُستوحى من القوانين الغربية، باستثناء قوانين الأحوال الشخصية. بل إن نظام القضاء في (المحاكم) قام وفق شروط لا علاقة لها بتجربة المسلمين التاريخية. أمّا الحقوق والحريات التي كفلتها الدساتير، فقد أكدت الطابع الفردي (الطبيعي) للإنسان، وتخطّت مفاهيم إسلامية أساسية كالخراج والجزية (نظام الذمّية)، واعترفت إلى حد بعيد بحقوق المواطن إلاّ استثناء وتقييدًا لبعض هذه الحقوق (في الوظيفة المدنية أو العسكرية أو القضائية)، وهذه الشروط التمييزية طاولت أحيانًا في بعض الدول جماعات تنتمي إلى دين واحد ولو اختلفت مذهبيًا. لكن ظواهر مثل تعيين رئيس وزراء مسيحي في سورية أو وزير خارجية قبطي في مصر أو مسيحي آشوري في العراق أو انتخاب رئيس جمهورية مسيحي في لبنان أو تولّي شخصيات كردية وتركمانية أدوارًا أساسية في الدولة السورية أو قادة أمازيغ في الجزائر، فإنها لم تكن محل احتجاج أو استهجان في الدولة العربية الحديثة. ولجهة المذاهب الإسلامية، هناك تنوّع لسلطات الحكم، كالمالكية في المغرب والجزائر والإمارات العربية، والسنوسية في ليبيا، والحنبلية الوهابية في السعودية، والإباضية في سلطنة عُمان، والزيدية في اليمن الشمالي، ولم تشكّل هذه اللوحة التعدّدية من قبل خللًا في شرعية الأنظمة السياسية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مشاركة الأحزاب السياسية العقائدية العلمانية؛ فقد شارك الشيوعيون في معظم حكومات الجمهوريات (مصر، العراق، سورية، الجزائر، اليمن، الصومال، السودان) جنبًا إلى جنب مع القوميين والليبراليين. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن أكثر من «لحظة ليبرالية» في التجربة الدستورية والسياسية العربية.

لا يمكن اعتبار تلك الحقبة التاريخية التي جاوزت نصف قرن حقبة غير شرعية من منظار الجماهير العربية المسلمة، ولا هي كانت مجرد سلطات غاصبة؛ فقد تحوّل الفكر السياسي العربي خلال تلك الحقبة باتجاه دعم هذه القوى والتيارات، وواكب مفكرو الإسلام السياسي هذه المرحلة بمحاولات للتكيّف والتبرير حيث تحدثوا عن اشتراكية عربية وإسلامية، وعن ملاءمة بين الإسلام والقيم السياسية الغربية، وملاءمة الإسلام للعلم وللنظريات العلمية ومنجزاتها.

صحيح أن الإسلاميين في سورية قاموا في عامي ١٩٦٣ و١٩٧٣ باحتجاجات واسعة ضد النظام العقائدي والدستور المقترح، لكنهم رفضوا سياسات النظام الاقتصادية، واستطاعوا تجميع القوى التقليدية والبرجوازية أكثر ممّا كان في استطاعتهم مواجهة النظام العروبي. وفي عام ١٩٧٣ ساهم في حركة الاحتجاج الطابع المذهبي

لقوى النظام. أمّا في مصر، فلم تكن المشكلة تتعدى في عام ١٩٥٦ تضمين الدستور كون الشريعة المصدر الأساس للتشريع، وهو ما كان موجودًا في الدساتير السابقة، وخاصة دستور عام ١٩٢٣. ولم تظهر هذه الإشكالية في العراق أو الجزائر أو تونس التي اتخذت اتجاهًا علمانيًا قويًا بقانون وضعي للأحوال الشخصية. ولم تكن الأنظمة التي شدّدت على الطابع الاشتراكي للنظام، كما في اليمن الجنوبي والجزائر، موضع معارضة جدية من الاتجاهات الإسلاموية، بل إن الثقافة السياسية قبلت إلى حد بعيد ما قاله مكسيم رودنسون في محاضرة له في الجزائر في الستينيات من أن المسلم يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية من خلال الحركات الإسلامية الاجتماعية، كالقرامطة وعلم الاجتماع عند ابن خلدون وفلسفة ابن رشد العقلية، أو مذهب المعتزلة. وبالفعل كتب رودنسون عن **الإسلام والرأسمالية**، و**الإسلام والاشتراكية**[٦٩].

عاش العالم العربي في ظل أنظمة ذات عقيدة جمعية هي مزيج من الإسلام والقومية العربية واليسارية والليبرالية، كما كتب جوناثان براون. لكن هذا المشروع السياسي القومي حملته نخب سياسية ثقافية انسلخت عن بيئتها الاجتماعية؛ فالعسكريون العرب (مصر، سورية، العراق، الجزائر، اليمن، السودان، ليبيا) أنابوا أنفسهم عن المجتمع، ووضعوا نصب أعينهم إعادة تشكيله بما يلائم تلك الأفكار. وقد أشار مايكل هدسون إلى أن جميع الأنظمة العربية، محافظة كانت أو تقدمية، تستعمل الأيديولوجيا بشكل مكثّف لتثبيت شرعيتها[٧٠].

قامت الدولة العربية الحديثة، كما يقول وضاح شرارة، منسلخة عن المجتمع المدني وعازلة له ومتسلطة عليه لأسباب تتعلق بالتشكيلة الطائفية المعقّدة، وعلاقة العرب بالغرب، وتصدّي الدولة لمهمات جديدة وضعتها خارج المجتمع[٧١]؛ فهي دولة هامشية، بمعنى أنها محاولة في بناء الوحدة المجتمعية عن طريق الهروب إلى الأمام لا من خلال التصدّي لمعالجة المشكلات والمعضلات التي يطرحها المجتمع[٧٢].

ويشكّل الجيش غالبًا الحلقة الرئيسة، لأن القوات المسلحة تشكّل عمليًا القوة المنظمة الوحيدة في المجتمعات الزراعية (...)، ويُعتبر الجيش جزءًا من القوى المثقفة المحلية التي تستبدل قيم مجتمعها التقليدي بقيم المجتمع الصناعي، وتطالب بالتغيير في المجتمع بما يتناسب مع حاجاته وقيمه[٧٣]، حيث لا يكون للجسم السكاني أي دور مهم في السياسة. لكن القوى القومية هذه تقوم بدورها «للشعب لا بواسطة الشعب»، وهي تنوب عنه وتطوّر نظامًا شموليًا يصادر حرية المجتمع ويضبط تناقضاته بالقوة، خاصة أنها تتصدّى لمهمات العدوان الخارجي أو الحروب الإقليمية كما حصل في الدول العربية منذ نشوء دولة إسرائيل وحروبها المتتالية (١٩٤٧-١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣).

لقد بنت القوى القومية أنظمة سياسية مختلفة عن مضامين الدساتير وحوّرت قواعدها الأساسية، وجعلت التعددية السياسية شكلًا من الجبهات الحزبية، والأمن القومي نظام قمع للحريات الفكرية والإعلامية والسياسية، وفرضت أنظمة الطوارئ والأحكام العرفية والاستثنائية، وعطّلت دور القضاء كسلطة مستقلة وكحامٍ للحريات والحقوق، وتعاملت مع الديمقراطية السياسية كانحراف ليبرالي غربي لا يكتمل إلّا بالديمقراطية الاجتماعية، وأعطت الأولوية لدور وتأثير ما سمّته «تحالف قوى الشعب العامل من عمال وفلاحين وسائر الفئات الشعبية»، وحفظت لهؤلاء حصة ثابتة أكثرية في التمثيل الشعبي.

---

٦٩ مكسيم رودنسون: **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)؛ و**الماركسية والعالم الإسلامي**، ترجمة كميل داغر (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤).

٧٠ سلامة [وآخرون] (محررون)، **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، ص ٨٧.

٧١ وضاح شرارة، **إستئناف البدء: محاولات في العلاقة ما بين الفلسفة والتاريخ** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ١٠٤ – ١١٢.

٧٢ وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**، سلسلة العلوم الاجتماعية (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠).

٧٣ انظر: كاوتسكي، **التحولات السياسية**، ص ٢٦-٢٨ و٦٧-٦٨.

بيد أن هذه الأنظمة فشلت في تحقيق وعودها في الاستقلال والوحدة والتنمية والتحرير، وفقدت تدريجيًا شرعيتها الشعبية، وفقدت تاليًا في نظر الجمهور أهمية مؤسساتها ودور هذه المؤسسات. ولأنها سدّت الطريق على الحياة السياسية وصادرتها، نمت في ظلها حركات سياسية «تقليدية» استفادت من الموروث الديني ومؤسساته، ومن حالة التديّن الشعبي الذي هو مزيج من حال الاحتجاج والعجز عن مواجهة التحديات اليومية.

منذ انطلاق الثورات العربية مطلع العام ٢٠١١، احتلت المسألة الدستورية مقدّمة جدول الأعمال. وكان على الثورات أن تبلور صيغة للنظام السياسي المقبل يلغي المفاعيل السلبية السابقة التي قادت إلى «الاستبداد». وأجمع مختلف التيارات السياسية على هذه المهمة، واختلفت في الشكل الملائم لذلك؛ فطرح الإسلاميون شعارات عامة كالإسلام هو الحل، والدولة الإسلامية، وذهبت وثيقة الأزهر إلى الحديث عن الدولة الوطنية، محاذرة تحديد صفات أخرى للدولة، وقال بعضهم بالدولة المدنية، أي الدولة غير «التيوقراطية» في مفهومهم من دون أن تكون دولة محايدة بين الأديان. وأصرّت الجماعات الإسلامية على تضمين الدستور بندًا أساسيًا يعلن أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع، وتباين بعض الأفكار حول التزام المبادئ الإسلامية أو الإحالة على الشريعة بشكل عام أو على الفقه. وكان من السهل تجاوز الإحالة على الأحكام الفقهية لاختلاف الفقهاء فيها، أمّا الشريعة ككل، فقد اختلفت الإحالة على المصدر الأساس أو المصدر الوحيد، أو على أحد المصادر.

وأصرّ بعض الآراء في مصر على الاكتفاء بالمصدر الأساس للتشريع، وأناط هذه السلطة بالمجلس التشريعي (النيابي) وبالتفسير الذي تقوم به المحكمة الدستورية العليا، وهو الأمر الموجود في دستور ١٩٧٣ المعمول به حتى الآن. ولم يتحقق الإجماع على أن دين الدولة هو الإسلام باعتبار أن الدولة تضم بين ظهرانيها الجماعة القبطية المسيحية، فدعا بعضهم إلى تضمين الدستور ضمانات لحرية المعتقد وممارسة الشعائر، والإشارة إلى تنوّع مكونات الشعب المصري وتعدّدها. أمّا الدستور المغربي، فكان قد حسم هذه المسألة باعترافه الصريح بمكوّنات الشعب المغربي وتعدّديته العرقية والدينية[٧٤].

وفي ما يتعلّق بالمسألة الثانية التي شغلت النقاش الدستوري، أي طبيعة النظام السياسي من حيث توزيع السلطات والفصل بينها وعلاقاتها، فقد اتّجه معظم الرأي إلى تأييد النظام الجمهوري البرلماني لا العودة إلى النظام الرئاسي، بحيث تكون للبرلمان السلطة الأساسية في التشريعات ومراقبة السلطة التنفيذية ومحاسبتها. ومع الإقرار بهذا المبدأ، ما زالت الصلاحيات التنفيذية غير محسومة لجهة مسؤولية الحكومة أمام البرلمان أو الرئيس، ولجهة دور السلطة التنفيذية (والإجرائية) في التشريع. وهذه القضية تركزت حولها مطالب المعارضة المغربية بشكل خاص، لأن الملك لا يزال يملك صلاحيات تنفيذية وتشريعية من دون أن يخضع للمسؤولية.

وفي سورية تركزت المطالب على تعديل الدستور لجهة المادة الثامنة، التي تنص على سلطة حزب البعث على الدولة والمجتمع. لكن النقاش لم يتبلور حول صيغة النظام، فسارع الحكم إلى تعديل الدستور محتفظًا بالصلاحيات الرئاسية المطلقة. وفي البحرين عُقد في عام ٢٠٠٤ مؤتمر دستوري دعا إلى مَلَكية دستورية (تعاقدية) لا يكون الدستور فيها منحة من الملك، كما جرى في عام ١٩٧٣، وأن يكون النظام برلمانيًا فلا يكون الملك صاحب

٧٤ عبد الإله بلقزيز، «المغرب والانتقال الديمقراطي،» ورقة قدمت إلى: حلقة نقاشية أقامها مركز دراسات الوحدة العربية بتاريخ ٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١.

السلطة التنفيذية بل تكون الحكومة المسؤولة أمام البرلمان، مع القبول بنظام المجلسين (مجلس الشعب ومجلس الشورى)، فيكون الأول منتخَبًا والثاني معيَّنًا، ويشتركان في التشريع، على أن يكون عدد الأول ضعف عدد الثاني[٧٥]. لكن الحركة الدستورية المعاصرة للثورات العربية ما زالت في بداياتها، وهناك سعي إلى تشكيل الهيئة التأسيسية المصرية التي لم يتم التوافق حولها، وهناك تعليق للأزمة الدستورية في سورية والبحرين، وإعطاء صلاحيات إعداد الدستور إلى المجلس الوطني الليبي المنتخَب.

إلى جانب القضايا السالفة التي أثيرت، هناك سعي لدى الجماعات اليسارية إلى بلورة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وتضمينها في مواد الدستور، والتقاء يساري ليبرالي على تأكيد الحريات العامة والفردية من وحي الميثاق العالمي لحقوق الإنسان. وتحاول المعارضة التونسية الاحتفاظ بمكتسبات القانون المدني الوضعي للأحوال الشخصية، ويسعى الإسلاميون إلى مراجعة القانون وتعديل أحكامه.

لكن اعتبار الشريعة الإسلامية مصدرًا أساسًا للتشريع يطرح إشكالية الطرف الذي يقوم على إعلان انطباق التشريع أو عدم انطباقه على الشريعة الإسلامية، أو ملاءمته لها، وفي أي ميادين وفي أي نطاق يجري تطبيق الشريعة، خاصة أمام الإرث المدني الواسع للتشريعات العربية خارج أنظمة الأحوال الشخصية (قوانين التجارة والملْكية والعمل والجزاء...)؛ ففي المغرب، يتولّى الملك رئاسة المجلس العلمائي الذي يقرر شرعية النصوص القانونية. وفي مصر تتولّى المحكمة الدستورية هذه المهمة، وفي تراث القضاء المصري رحابة واسعة في استيعاب قضايا الحريات وحقوق الإنسان كما أكدت ذلك اجتهادات القضاء المصري. لكننا سنكون أمام إشكال من التمييز تتعلق بالحريات المدنية التي تتصل بالحقوق الطبيعية للإنسان وما زالت في دائرة التشريع الإسلامي (الأحوال الشخصية)، وسنكون كذلك أمام إشكالية التعامل مع الجماعات غير الإسلامية (الأقباط وأهل النوبة) في مسألة حقوقهم السياسية والمدنية وكيفية مشاركتهم في الحكم وفي العملية الديمقراطية. بل ثمة إرث من القوانين التي قيّدت ممارسة بعض الحريات الدينية، كالحاجة إلى الإذن الإداري المسبق لبناء كنيسة أو ترميمها. وهناك مطالبات تتعلّق بتطوير ثقافة الأقليات واستخدامهم لغتهم وحقهم في ممارسة تقاليدهم وشعائرهم، فضلًا عن حقوقهم في الإدارات الرسمية المدنية والعسكرية. هذه القضايا فتحت الثورات العربية أبوابها على مصاريعها من دون أن يكون المجتمع بقواه السياسية الفاعلة جاهزًا للإجابة عنها.

إن إشكالية حقوق المواطَنة هذه جعلت من الأقليات أو الجماعات الدينية أو اللغوية أو الإثنية أو المذهبية تتصرف بحذر تجاه عملية التغيير في العالم العربي، حيث لم يكن لدى القوى السياسية الصاعدة برامج واضحة وتطمينات؛ فانشق الأكراد السوريون عن المجلس الوطني لأنهم لم يجدوا في برنامجه صيغة لحقوقهم. وترى الجماعات المسيحية أنها تتحفظ على مبدأ الديمقراطية العددية (حكم الأغلبية) في المجتمعات التعددية التي لم تحقق الاندماج الوطني الكامل. وانطلقت من لبنان دعوات إلى البحث في صيغ «للديمقراطية التوافقية» أو أنظمة شبه اتحادية تؤمّن مشاركة جميع الجماعات في السلطة. كل ذلك يجعل المسألة الدستورية (الدساتير والنظم السياسية والمؤسسات والثقافة السياسية) في دائرة النقاش.

٧٥ المؤتمر الدستوري الأول، مملكة البحرين، ٢٠٠٤، وثيقة المؤتمر.

عمر البوبكري *

ظهور فكرة الدستور وتطوّرها في تونس

ترصد هذه الورقة ظروف نشأة فكرة الدستور وتطورها في تونس، والعوامل التي كانت وراء ذلك، والتيارات الفكرية والسياسية والقانونية التي أثّرت فيه. وهي تبدأ من اهتمام النخبة التونسية بالإصلاح وتنظيم الحكم وتقنينه أواخر العهد العثماني، بعد أن بدا الضعف أمام القوة الأوروبية الصاعدة، مرورًا بما شهده عهد الحماية الفرنسية من مطالب دستورية قوية أطلقتها الحركة الوطنية بغية تمكين الشعب التونسي من بناء المؤسسات التي تخوّله حكم نفسه بنفسه، وما عرفته دولة الاستقلال من تعطيل الاستبداد مبادئ الدستور، وصولاً إلى ثورة كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ ومطالبها الدستورية الديمقراطية الواضحة وما شهدته وتشهده من خلاف وصراع حول الأسس التي ينبغي أن يقوم عليها نظام الحكم وموضوع الحقوق والحريات وطبيعة النظام السياسي.

مقدّمة

ارتبط ظهور الدستور بنشأة النظام الديمقراطي في البلدان الغربية منذ عصر الأنوار، وهو نتيجة مباشرة للتطوّر الاجتماعي والسياسي والفكري الذي عرفته مجتمعات تلك البلدان منذ نهاية القرون الوسطى واستمر إلى غاية الفترة التالية للحرب العالمية الثانية، حين انتقلت نظم الحكم من الحكم الفردي المطلق المبني على الشرعية الوراثية إلى الحكم المستند إلى الشرعية الديمقراطية بعد الاعتراف للشعب بأحقيته بالسيادة، وبالتالي تولّيه تسيير شؤونه بواسطة المؤسسات النيابية المنتخَبة ديمقراطيًا.

كان الفكر التحرّري الذي أفرزته التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية المهمّة التي عرفتها المجتمعات الغربية منذ نهاية القرون الوسطى يرى في الدستور الوسيلة الكفيلة بضمان تنظيم عقلاني لسلطة الحكم، يسمح باحترام الحريات الفردية ووضع حد للتعسف وللظلم الذي طبع نظم الحكم التقليدية.

تلك هي المهمّة الأساسية المنوطة بالدستور في الفكر التحرّري الغربي التقليدي: تقييد السلطة السياسية بالقانون لضمان الحريات الفردية الأساسية التي جاءت لأجلها الثورات البرجوازية في إنكلترا وفرنسا؛ فللدستور وظيفة

---

* أستاذ محاضر في القانون العام، كلية الحقوق في صفاقس (تونس).

تحرّرية في الأساس من خلال وضع قيود قانونية على السلطة السياسية من شأنها أن تحول دون التعسف والاستبداد[١].

للدستور معنيان مختلفان: يركز **الأول** على الجانب الشكلي باعتباره القانون الأسمى في الدولة الذي يحتل أعلى هرم النظام القانوني ككل، نظرًا إلى إصداره وفق إجراءات خاصة غالبًا ما تكون أصعب من تلك المعتمَدة في إصدار القوانين العادية. كما أن تنقيح الدستور يتميز بالدرجة نفسها من التعقيد، خلافًا لما هو معمول به بالنسبة إلى القوانين العادية. أمّا المعنى **الثاني**، فيركز على مضمون القواعد التي تُعتبر دستورية، وهي تلك المتعلقة بتنظيم السلطة السياسية، بغضّ النظر عن شكلها.

يميل فقهاء القانون الدستوري إلى الأخذ بالمعنيين الشكلي والمادي في آن معًا لتعريف الدستور؛ فهو القانون الذي يتميز بعلويته عن القوانين الأخرى، نظرًا إلى خصوصية إجراءات وضعه وتعديله، وكذلك إلى خصوصية موضوعه باعتباره ينظم سلطة الحكم وكيفية ممارستها، ويضمن في الوقت نفسه حقوق الأفراد وحرياتهم[٢].

لم يظهر الدستور بهذا المعنى الحديث إلّا منذ القرن الثامن عشر في كلٍّ من أميركا وفرنسا. ثم انتشر بعد ذلك في بلدان عدة، في أوروبا وخارجها، تأثرت بالفكر السياسي الجديد الذي مهّد لظهور الدستور وبناء الأنظمة الديمقراطية الحديثة، وسعت إلى بناء سلطة سياسية تقوم على الحكم المقيَّد بالقانون. ولم يكن العالم العربي والإسلامي بمعزل عن تلك التطوّرات التي أثّرت في بعض أجزائه بدرجات متفاوتة. ذلك ما حصل خاصة في تركيا تحت الحكم العثماني، وكذلك في مصر وتونس منذ القرن التاسع عشر.

سيتم الاقتصار في هذه الورقة على ظهور فكرة الدستور في تونس وتطوّرها، كمثال لأحد البلدان العربية التي تفاعلت بشكل قوي مع الفكر الدستوري الحديث منذ وقت طويل، خاصة أن تونس تمر في هذه الفترة بمرحلة إعادة بناء دستوري من خلال صوغ الدستور الثالث في تاريخها بعد دستوري عامي ١٨٦١ و١٩٥٩.

ما هي ظروف نشأة فكرة الدستور في تونس؟ وكيف تطوّرت عبر مختلف مراحل التجربة الدستورية التونسية؟

سيجري التعرّض لهذه الإشكالية من خلال دراسة مختلف العوامل التي كانت وراء ظهور الدستور وتطوره، وكذلك التيارات الفكرية والسياسية والقانونية التي أثّرت في ذلك التطور. يمكن القول في هذا الإطار إن الدستور في تونس كان في الأساس فكرة نخبوية في بدايتها، ثم انتشرت لدى عامة الشعب التونسي بفضل الدور الذي أدّته الحركة الوطنية في فترة النضال لأجل التحرّر من الاستعمار الفرنسي. لكن دولة الاستقلال التي بُنيت بعد التحرّر عطلت التطوّر الدستوري، وحالت دون تجذير الفكر الدستوري التحرّري بسبب الانحرافات التي حصلت في ممارسة السلطة، في حين جاءت ثورة ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ لتُحْدِث التحوّل الجذري والقطيعة مع الوضع السابق.

الدستور كفكرة نخبوية

عرفت البلاد التونسية أولى محاولات التحديث خلال فترة حكم حمودة باشا، التي امتدت من عام ١٧٨٢ إلى عام ١٨١٥، عندما بُعثت أول مرة بعض المؤسسات الحكومية المجسِّدة لكيان الدولة التونسية الحديثة، وذلك من خلال إنشاء بعض الوزارات والإدارات المتخصصة التي تُعنى بشؤون الدولة. لكن التفكير في إصلاح نظام الحكم لم يأت إلّا في فترة لاحقة من طرف مجموعة من الأشخاص المرتبطين بالسلطة السياسية الحاكمة مباشرة. ومن أهم رموز تلك النخبة يُذكر خير الدين التونسي وأحمد بن أبي الضياف وبيرم الخامس[٣].

1 Paul Bastid, *L'Idée de Constitution,* Classiques. Série Politique et constitutionnelle (Paris: Economica, 1985).

٢ محمد رضا بن حماد، **المبادئ الأساسية للقانون الدستوري والأنظمة السياسية** (تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٦)، ص ٣٣-٧٢.

3 Yadh Ben Achour, *L'Etat nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale,* préf. de G. Burdeau, Bibliothèque de droit, de sciences politiques et économiques; 2 (Tunis: Centre d'études de recherches et de publications de la Faculté de droit et des sciences politiques et économiques, 1980), pp. 290-295.

ظهر اهتمام النخبة التونسية بالدستور كنتيجة للتأثر بالأفكار الإصلاحية المنتشرة في تركيا ومصر خلال القرن التاسع عشر، وهي الأفكار الهادفة إلى إخراج تلك البلدان من التخلّف الذي وقعت فيه لمواجهة التحديات التي كان تطوّر أوروبا يطرحها على العالم الإسلامي آنذاك. لذلك اشتركت النخبة التونسية مع بقية النخب في البلدان العربية والإسلامية في اهتمامها بإصلاح تلك البلاد التي بدت على ضعف كبير أمام القوة الأوروبية الصاعدة. وكان ذلك نتيجة العلاقات التي تربط تلك النخب بعضها ببعض بحكم تنقّلها المستمر. من ذلك مثلًا سفر خير الدين باشا إلى اسطنبول بصفة منتظمة، وإقامة أحمد فارس الشدياق في تونس في ما بين عامي ١٨٤٧ و١٨٥٩ وبقاؤه على اتصال مباشر بالنخبة الإصلاحية مثل خير الدين[٤]، وكذلك لقاء أحمد بن أبي الضياف برفاعة رافع الطهطاوي في باريس. كان ذلك عاملًا مساعدًا على انتشار الأفكار الإصلاحية وتداولها في ما بين النخبة التونسية، التي كان تأثّرها بما كان يحصل في بقية البلاد العربية والإسلامية واضحًا في تلك الفترة.

لكن النخبة التونسية لم تكن على اتصال بالمشرق العربي والإسلامي فحسب، بل كانت وثيقة الاتصال بأوروبا أيضًا، حيث مكّنت الزيارات المتتالية والمطوّلة أحيانًا من الاطّلاع على نهضة البلدان الأوروبية ومستوى التقدم العلمي والتكنولوجي والاقتصادي الذي حققته تلك البلدان، في وقت كانت تعيش تونس في حالة انحطاط كامل، مثلها مثل سائر البلاد العربية والإسلامية. ومن أشهر الزيارات تلك التي قام بها أحمد باي (حكم تونس من عام ١٨٣٧ إلى عام ١٨٥٥) إلى فرنسا بدعوة من الملك لويس فيليب، بمعية بعثة من معاونيه مثل أحمد بن أبي الضياف وخير الدين التونسي. وقد تحدث بن أبي الضياف مطوَّلًا في مؤلفه المعروف **الإتحاف** عن تلك الرحلة، وعن مدى انبهار الباي بما وصلت إليه فرنسا من رقي في ذلك الوقت[٥].

ويمكن القول إن الانبهار بما حققته الحضارة الغربية من تقدّم هو سمة عامة للمصلحين التونسيين وغير التونسيين خلال القرن التاسع عشر، ويبدو ذلك جليًا من خلال **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** لرفاعة الطهطاوي[٦]. ويصاحب ذلك الانبهار وعي قوي بتأخّر المجتمع التونسي الكبير عن ركب الحضارة والتقدم. لذلك كانت أفكار المصلحين تتفق في ضرورة الأخذ عن الغرب جميع الأسباب الضرورية لتحقيق التقدّم في المجتمع التونسي، وضرورة التخلص من الأفكار البالية الرافضة لكل ما يأتي من خارج بلاد الإسلام[٧].

واعتبر زعماء الإصلاح أن من أهم أسباب تقدّم الغرب هو تنظيم الحكم بشكل عقلاني، وذلك بتقييده بالقانون الذي من شأنه أن يحد من التسلط وأن يساعد على أداء أفضل لمؤسسات الدولة بما يحقق الصالح العام. لذا طالب خير الدين التونسي في كتابه **أقوم المسالك** الذي ألّفه في عام ١٨٦٧، بضرورة بناء نظام حكم ملكي دستوري، وبناء مؤسسات عصرية من شأنها أن تساعد المجتمع التونسي على الرقي الاقتصادي والاجتماعي[٨]. وكان خير الدين يسعى جاهدًا إلى إقناع رجال الدِّين بضرورة الإصلاح، نظرًا إلى تأثيرهم الكبير في جميع فئات المجتمع التونسي[٩].

---

٤ محمد الهادي المطوي، **أحمد فارس الشدياق، ١٨٠١-١٨٨٧: حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة**، السلسلة الجامعية، ٢ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٩)، ج ١، ص ١٢٥-١٤٦.

٥ أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، ٨ ج (تونس: الدار التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٩٠).

٦ رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١).

7 Mohamed Ridha Ben Hammed, *Histoire des idées politiques: Depuis le XIXème siècle: Occident monde arabo-musulman* (Tunis: Centre de publication universitaire, 2010), pp. 199-251.

٨ خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٨)، ص ٨١-١٨٥. صدر هذا الكتاب لأول مرة عام ١٨٦٧.

9 Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 22 (Leiden: Brill, 1978), pp. 103-128.

سعى أحمد باي إلى إدخال جملة من الإصلاحات التي تهدف إلى تحديث الدولة التونسية في الاتجاه نفسه الذي سار عليه سلفه حمودة باشا، وبشكل يستجيب لتطلّعات النخبة الإصلاحية. لكن أحمد باي كان متسرّعًا في تطبيق الإصلاحات التي غلب عليها الطابع الشكلي بسبب الانبهار بما رآه في فرنسا خلال زيارته لها، لذلك لم تؤت تلك الإصلاحات التي أدخلها النتيجة المأمولة[١٠].

لكن مجهود الإصلاح لم يتوقف بعد أحمد باي؛ إذ استمر المؤمنون به في السعي إلى تحقيقه. وقد تزامن ذلك مع الضغوط التي مارستها فرنسا وبريطانيا على الباي للقبول بإصلاحات تضمن احترام حقوق رعايا الدول الأوروبية المقيمين في تونس. لذلك قبِل محمد باي بإصدار عهد الأمان عام ١٨٥٧ الذي أقر بالمساواة في الحقوق بين الأشخاص بغضّ النظر عن ديانتهم.

يُعتبر عهد الأمان بمنزلة إعلان حقوق شبيه بإعلانات الحقوق التي عرفتها أوروبا وأميركا، خاصة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد احتوى على المبادئ ذاتها التي جاءت بها «التنظيمات» في تركيا، وتحديدًا «خط همايون» الصادر عام ١٨٥٦.

بعد عهد الأمان، أصدر محمد الصادق باي دستور ١٨٦١ الذي يعتبر أول دستور مكتوب، بالمعنى الحديث، في العالمين العربي والإسلامي. وقد قبل الباي في هذا الدستور بتقييدٍ نسبي لسلطته من خلال تركيز أسس نظام الملَكية الدستورية؛ إذ بُعث المجلس الأكبر، وهو مؤسسة شبه نيابية تتمتع بصلاحيات المصادقة على القوانين وعزل الباي[١١]. لكن تمثيلية المجلس الأكبر ضعيفة جدًا بحكم تعيين جميع أعضائه من الباي نفسه.

بالرغم من الإضافة المهمّة مقارنةً بعهد الأمان، بقي دستور ١٨٦١ محدود الأهمية، نظرًا إلى تعطّل التجربة الدستورية عام ١٨٦٤ بسبب قرار الباي تعليق العمل بالدستور في إثر انتفاضة المناطق الغربية للبلاد بقيادة علي بن غذاهم ضد حكم الباي، بسبب قرار مضاعفة الضرائب الذي لم يراع الظروف الصعبة لأهالي تلك المناطق وتردّي أوضاعهم المعيشية[١٢]. وقد بيّنت تلك الانتفاضة الشعبية الهوّة التي تفصل النخبة الحاكمة عن عامة الشعب الذي لم يكن مهتمًا بالإصلاحات الدستورية، بل على العكس، إذ لقيت تلك الإصلاحات رفضًا عامًّا لأنها كانت تعكس خضوع الباي لمطالب القوى الغربية أكثر من كونها نابعة عن إرادة حقيقية في إصلاح نظام الحكم الذي انتشر فيه الظلم والتعسف والفساد إلى درجة التسبّب في الانهيار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للبلاد التونسية، وهو الوضع الذي أدى بالصادق باي، صاحب دستور ١٨٦١، إلى تسليم البلاد التونسية إلى الحماية الفرنسية بموجب معاهدة باردو بتاريخ ١٢ أيار/ مايو ١٨٨١، وهي الفترة التي بدأ فيها التراجع الفعلي لدور الباي في الحياة السياسية في حين ظهرت الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار الفرنسي كفاعل سياسي واجتماعي جديد.

الدور الإيجابي للحركة الوطنية في نشر الفكرة الدستورية

بالرغم من عدم تجذّر فكرة الدستور في المجتمع التونسي خلال محاولات الإصلاح التي تمّت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بقيت النخبة التونسية متمسّكة بها ولم تتخل عنها لقناعتها بضرورة بناء النظام

10 Leon Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

11 Hachemi Jegham, *La Constitution tunisienne de 1861*, préface de Abdelfattah Amor, collection juridique et politique (Tunis: Ed. Chems, 1989), pp. 63-91.

12 Abdelkader Zghal, "La Participation de la paysannerie maghrebine à la construction nationale," *Revue tunisienne de sciences sociales*, vol. 7, no. 22 (Juillet 1970), pp. 125-161.

الدستوري الذي يحدّ من الحكم المطلق، ويساعد على تحقيق النهضة المنشودة. والأكثر من ذلك هو أن حاملي الفكر الدستوري أصبحوا من الوطنيين التونسيين المناهضين للحماية الفرنسية، بينما كان ذلك الفكر منحصرًا في دائرة مقرَّبة من الباي متكوِّنة أساسًا من مجموعة من المماليك المفتقدة للصلة المتينة بالمجتمع التونسي.

تبنّت الحركة الوطنية التونسية منذ تشكّلها الأفكار والمبادئ الدستورية في مواجهتها لسلطات الحماية الفرنسية. وبذلك تم توطين الفكر الدستوري بحيث أصبح يحمل معاني الوطنية بينما كان يفتقد الرمزية الوطنية خلال القرن التاسع، وكان يظهر وكأنه نتيجة للتدخل الأجنبي في البلاد التونسية أكثر من كونه فكرًا إصلاحيًا مناهضًا للحكم المطلق(١٣).

لقد كان اقتناع زعماء الحركة الوطنية بفكرة الدستور قويًا إلى درجة أن تسمية أهم حزب تونسي حملت عنوان الدستور، وهو الحزب الحرّ الدستوري الذي تأسس عام ١٩٢٠، وقاده الشيخ عبد العزيز الثعالبي (١٨٧٦-١٩٤٤) الذي كان من أهم دعاة الحكم الدستوري.

كانت الحركة الوطنية تطالب في البداية بتطبيق إصلاحات سياسية أساسية، وبالعودة إلى دستور ١٨٦١، معتبرة أن قيام الحماية الفرنسية بموجب معاهدة باردو في ١٢ أيار/ مايو ١٨٨١ لا يتعارض مع إعادة تفعيل دستور ١٨٦١(١٤)، إذ بني برنامج الحزب الحر الدستوري على منهج مرحلي يقوم على ٨ نقاط تضم أهدافًا قريبة، من أهمها تكوين مجلس تشريعي يمثّل التونسيين مناصفة مع الفرنسيين، وتكون الحكومة مسؤولة أمامه، وفصل السلطات، وأهداف أخرى بعيدة تتمثّل على وجه الخصوص في وضع دستور يقوم على فصل السلطات وحماية الحريات(١٥).

لكن مع بروز مجموعة جديدة من القيادات الوطنية الشابة من أمثال الحبيب بورقيبة، بدأ التخلّي عن التمشي الإصلاحي القائم على القبول بوضع الحماية الفرنسية. وقررت تلك المجموعة تأسيس الحزب الحرّ الدستوري الجديد الذي اعتمد استراتيجيا مختلفة في التعامل مع الحماية الفرنسية، تقوم على المطالبة الواضحة بالاستقلال عن فرنسا وليس مجرد المطالبة بإصلاحيات سياسية في ظل نظام الحماية(١٦).

لكن ذلك التغيير المهم في مواقف الحركة الوطنية لم يؤد إلى التخلّي عن الفكر الدستوري. بالعكس، فقد تجذّر ذلك الفكر في التربة التونسية بفضل الحزب الحر الدستوري الجديد الذي حوّل النضال ضد الحماية الفرنسية من نضال نخبوي إلى نضال شعبي، من دون التنكر لفكرة الدستور التي بقيت محورية في خطاب قادة الحركة الوطنية، وعلى رأسهم الحبيب بورقيبة.

تخلصت فكرة الدستور من رواسبها النخبوية القديمة التي حصرت الاهتمام بها في نطاق ضيق، وأصبحت منتشرة لدى عامة التونسيين الذين عقدوا آمالًا كبيرة على الحركة الوطنية الجديدة المطالِبة بالاستقلال عن فرنسا، والاعتراف بحق الشعب التونسي في تقرير مصيره وحكم نفسه بواسطة مؤسسات نيابية ينتخبها من دون تدخّل من الحماية الفرنسية. وقد واجهت سلطات الحماية الفرنسية تلك المطالب بالقمع مثلما حصل في يوم ٩ نيسان/ أبريل ١٩٣٨ الذي قُتل فيه عدد كبير من المتظاهرين في تونس العاصمة بينما كانوا يطالبون بدستور وبرلمان تونسي وبحكومة وطنية، وهو اليوم الذي أصبح العيد الوطني للشهداء بعد الاستقلال.

بذلك أصبحت فكرة الدستور محمَّلة بمشاعر الوطنية المناهضة للاستعمار الفرنسي نظرًا إلى تبنّيها من الحركة الوطنية كمطلب أساسي للدفاع عن مصالح الشعب التونسي، ومتصلًا مباشرة بواقع البلاد التونسية دون

13 Jegham, pp. 63-91.

١٤ رافع بن عاشور، **النظام السياسي التونسي**، ط ٢ (تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٩)، ص ٦٩.

١٥ يوسف مناصرية، **الحزب الحر الدستوري التونسي، ١٩١٩-١٩٣٤** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص ٥٦-٦٢.

١٦ زهير الذوادي، **تطور الحركة الوطنية التونسية، ١٩٢٩-١٩٣٩**، كتاب التقدم؛ ٤٥٦ (تونس: دار التقدم، ١٩٨٢).

سواها، فأصبح «الدستوري» هو الشخص الوطني الذي يناضل لأجل استقلال تونس، والملتزم بالقضية الوطنية في مواجهة الاستعمار الفرنسي. كما تجذّرت فكرة الدستور في الواقع الوطني التونسي، وانفصلت بالتالي عن قضايا إصلاح العالمين العربي والإسلامي التي كانت الدافع الأساسي لمصلحي القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لاعتناق الفكر الدستوري الحديث.

توجّهت القيادة الصاعدة للحركة الوطنية نحو المطالبة بدستور جديد لتونس يتماشى مع الواقع الاجتماعي والسياسي الجديد، وبالتالي التخلّي عن دستور ١٨٦١ الذي كان يتمسك به الحزب الدستوري القديم ولم يعُد يستجيب لتطلّعات القيادات الشابة للحركة الوطنية. لذا طالب الحزب الحر الدستوري الجديد منذ تأسيسه بدستور تتكوّن على أساسه حكومة ديمقراطية. وكان ذلك خاصة في مجلسه المنعقد في ١٠ حزيران/ يونيو ١٩٣٦، وفي مؤتمره الثاني في ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣٧. ثم أصدر الحزب الحر الدستوري الجديد «لائحة المبادئ العامة للدستور التونسي» في ١٠ حزيران/ يونيو ١٩٤٩، وهي عبارة عن مجموعة من المطالب السياسية قُدّمت للباي وتتضمن على نحو خاص انتخاب مجلس وطني تأسيسي لوضع دستور جديد للبلاد التونسية[١٧].

كانت المطالب الدستورية للحركة الوطنية قوية وموجّهة بالأساس لتمكين الشعب التونسي من بناء المؤسسات التي تخوّله حكم نفسه بنفسه ووضع حد لتحكّم المستعمر الفرنسي في مصيره. وبذلك تحوّلت مقاصد الفكر الدستوري من السعي إلى إصلاح نظام الحكم للحد من الاستبداد والتسلط إلى بناء حكم يقوم على إرادة الشعب، في حين اكتفت الحركة الإصلاحية في البداية بالدعوة إلى نظام ملكي دستوري يكون فيه للحاكم المستبد المستنير دور أساسي، بينما يغيب الشعب تمامًا عن المنظومة الدستورية. وقد ساعد على تحقيق هذا التحوّل ظهور نخبة جديدة شابة متأثرة بالفكر الديمقراطي الحديث، اختارت آليات عمل ميدانية تقوم على الاحتكاك بعامة الناس من أجل إقحامهم في المعركة ضد الاستعمار الفرنسي.

تتميّز النخبة الجديدة بتشبّعها بالفكر الديمقراطي بفضل مزاولتها الدراسة في الجامعات الفرنسية، وخاصة كلية الحقوق في باريس التي درس فيها الحبيب بورقيبة وبعض رفاقه في بداية القرن العشرين[١٨]، وهي الفترة التي انتشرت فيها النظريات الدستورية الجديدة في أوروبا، مثل سيادة الشعب، وتدعمت فيها المؤسسات الديمقراطية. لذلك أصبح الفكر الدستوري التونسي يميل في تلك الفترة إلى المبادئ الديمقراطية المبنية على نظرية سيادة الشعب.

كما تميّزت تلك المرحلة بتراجع مكانة الباي بسبب تقليص سلطات الحماية الفرنسية لنفوذه تدريجيًا، وهو ما أدى إلى أفول الطبقة الاجتماعية التي كان الحكم يستند إليها، وهي متكوّنة أساسًا من المماليك والأرستقراطيين. هذا في حين توجهت الحركة الوطنية نحو الجماهير العريضة التي أصبحت تظهر كفاعل مهم في الحياة الاجتماعية والسياسية؛ إذ تكوّنت النقابات، وخاصة منها الاتحاد العام التونسي للشغل بقيادة فرحات حشاد في ٢٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٦، وظهرت أشكال نضالية جديدة وفعالة ضد الاحتلال الفرنسي مثل الإضرابات العمالية والاحتجاجات الشعبية، التي كانت ناجعة في النضال لأجل الاستقلال.

تتوّجت تلك النضالات بموافقة فرنسا على منح التونسيين الاستقلال الداخلي بموجب اتفاقيات ٣ حزيران/ يونيو ١٩٥٥. كما قبل الباي في الوقت نفسه بانتخاب مجلس وطني تأسيسي لوضع دستور جديد للبلاد التونسية بموجب الأمر الصادر في ٢٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٥.

---

١٧ عبد الفتاح عمر، «تقرير تمهيدي لملتقى حول المجلس القومي التأسيسي،» في: الجمعية التونسية للقانون الدستوري، **المجلس القومي التأسيسي: أعمال ملتقى أيام ٢٩، ٣٠، ٣١ ماي ١٩٨٤** (تونس: مركز الدراسات والبحوث والنشر، ١٩٨٦).

١٨ عادل بن يوسف، **النخبة العصرية التونسية: طلبة الجامعات الفرنسية، ١٨٨٠-١٩٥٦** (سوسة، تونس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة؛ دار الميزان للنشر، ٢٠٠٦).

دولة الاستقلال وتعطيل التطور الدستوري

استرجعت البلاد التونسية سيادتها جزئيًا باتفاقية الاستقلال الداخلي في ٣ حزيران/ يونيو ١٩٥٥. وبالرغم من رفض تلك الاتفاقيات من جانب بعض قادة الحركة الوطنية، وعلى رأسهم صالح بن يوسف، لأنها تمكّن فرنسا من الاحتفاظ بالتمثيل الخارجي لتونس، فإن ذلك لم يمنع الباي من الاستجابة لمطالب الحركة الدستورية وإصدار أمر ٢٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٥ المتعلق بانتخاب المجلس القومي التأسيسي لوضع دستور جديد للبلاد التونسية. صحيح أن المرأة لم تشارك في الانتخاب الذي نُظم في يوم ٢٥ آذار/ مارس ١٩٥٦، أي في غضون أقل من أسبوع من إعلان الاستقلال، لكن أمر كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٥ سمح أول مرة للشعب التونسي بالمشاركة في الانتخابات مشاركة واسعة[19].

عقد المجلس القومي التأسيسي أول جلسة له في يوم ٩ نيسان/ أبريل ١٩٥٦، الموافق للذكرى ١٨ لأحداث ٩ نيسان/ أبريل ١٩٣٨، وانتُخب الحبيب بورقيبة رئيسًا له. كان واضحًا من الجلسة الأولى أن النخبة السياسية الجديدة القوية بمشروعية نضالها ضد الاستعمار الفرنسي تميل إلى بناء نظام سياسي عصري يقوم على مبدأ سيادة الشعب، وبالتالي التخلّي عن النظام الملكي؛ إذ جاء في خطاب الحبيب بورقيبة في إثر انتخابه رئيسًا للمجلس، متوجّهًا إلى النواب: «تجتمعون في هذا المجلس التأسيسي بإرادة الشعب ... فالسيادة في تونس سيادة الشعب صاحبها الشرعي الحقيقي»[20]. وقد تأكد ذلك بتخلّي المجلس عن فكرة الملَكية الدستورية وإعلان الجمهورية في ٢٥ تموز/ يوليو ١٩٥٧ قبل وضع الدستور.

يُعَدّ قرار إعلان الجمهورية نتيجة للتحوّلات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها البلاد التونسية، خاصة منذ الحرب العالمية الثانية، وأدت إلى توجّه الفكر الدستوري التونسي الجديد نحو الاهتمام أكثر بالشعب الذي أصبح يبرز تدريجيًا كصاحب للسيادة، بينما اكتفى الباي بدور هامشي انحصر أساسًا في صفته كرمز للدولة. وبذلك أعدّت الأرضية والظروف الملائمة لإلغاء الملَكية وإعلان الجمهورية، وهو القرار الذي اتخذه المجلس القومي التأسيسي، وانصاع له الباي من دون إبداء أي رفض أو مقاومة[21].

توجّه المجلس القومي التأسيسي بعد تخلّيه عن الملكية نحو وضع دستور جمهوري وحداثي في ١ حزيران/ يونيو ١٩٥٩، فأقر مبدأ سيادة الشعب باعتبار الشعب صاحب السيادة ويمارسها عبر المؤسسات النيابية، وخاصة «مجلس الأمّة» الذي أصبح «مجلس النواب» منذ عام ١٩٨١. وأصبح حق الانتخاب والترشح لجميع المناصب، بما في ذلك منصب رئيس الجمهورية، مفتوحًا لجميع المواطنين، رجالًا ونساء، بلا تمييز. غير أن المساواة على أساس العقيدة لم تكن كاملة، إذ اشتُرط أن يكون المترشح لمنصب رئيس الجمهورية أن يكون مسلمًا. كما نص الدستور على مبادئ حقوق الإنسان الأساسية، ووضع أسس نظام حكم مدني. أمّا النظام السياسي، فهو قائم على فصل السلطات، ومتأثر إلى حد كبير بالنظام الرئاسي الأميركي الذي يتميز بسلطة تنفيذية يقودها رئيس منتخَب مباشرة من الشعب وغير مسؤول سياسيًا أمام المجلس.

لقد جاء دستور ١ حزيران/ يونيو ١٩٥٩ مطابقًا إلى حد بعيد لما سعى إليه الحبيب بورقيبة، الذي كان يؤمن بسلطة تنفيذية قوية لمواجهة الصعوبات الأمنية التي كانت تعترض حكمه خلال الأعوام الأولى للاستقلال. كما

١٩ عبد الجليل بوقرة، **المجلس القومي التأسيسي التونسي: الولادة العسيرة لدستور جوان ١٩٥٩**، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية (تونس: دار آفاق للنشر، ٢٠١١).

٢٠ **مناقشات المجلس القومي التأسيسي**، العدد ١ (٢٨ نيسان/ أبريل ١٩٥٦)، جلسة ٩ نيسان/ أبريل ١٩٥٦، ص ٣.

٢١ عبد الفتاح عمر، «التقرير التمهيدي: الدستور التونسي في الذكرى الأربعين لإصداره، ١ جوان ١٩٥٩ - ١ جوان ١٩٩٩،» في: الجمعية التونسية للقانون الدستوري، **الدستور التونسي في الذكرى الأربعين لإصداره، ١٩٥٩-١٩٩٩** (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ٢٠٠٠)، ص ٣١-٣٢.

أن بناء دولة عصرية ذات مؤسسات قوية وتحسين الوضع الاجتماعي والاقتصادي للبلاد كانا من أهم أولويات بورقيبة. وكل ذلك يتطلب تمكين السلطة التنفيذية من الوسائل الكافية للاضطلاع بذلك الدور.

يمكن القول إن نص دستور ١ حزيران/ يونيو ١٩٥٩ استجاب إلى حد بعيد للشروط الأساسية لبناء نظام ديمقراطي عصري يقوم على سيادة الشعب، وفصل السلطات، ومبادئ حقوق الإنسان الأساسية. وجاء بذلك ليحقق جميع المبادئ التي ناضلت لأجلها الحركة الإصلاحية الدستورية التونسية منذ القرن التاسع عشر. كما ظهر تأثير التجارب الدستورية الحديثة واضحًا في دستور ١٩٥٩؛ إذ استلهم واضعوه من دساتير أهم النظم الديمقراطية الموجودة في العالم، وخاصة دستور الجمهورية الخامسة الفرنسية الصادر في ٤ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٨ ودستور الولايات المتحدة الأميركية الصادر في ١٧ أيلول/ سبتمبر ١٧٨٧[٢٢].

غير أن الممارسة السياسية بعد الاستقلال لم تكن متطابقة مع ما اقتضاه النص الدستوري، الذي لم يعط في الواقع النتيجة المنتظرة منه؛ إذ تعطلت جميع المبادئ الدستورية بشكل كلّي بسبب المنحى الاستبدادي الذي اتّخذه حكم الحبيب بورقيبة منذ تعيينه أول رئيس للجمهورية التونسية من طرف المجلس القومي التأسيسي في ٢٥ تموز/ يوليو ١٩٥٧، ثم انتخابه بعد ذلك رئيسًا بالاقتراع العام في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٩. فقد انحرف نظام الحكم إلى حكم فردي تسلّطي يقوم على الحزب الواحد. وتحوّل الحزب الحر الدستوري الجديد، الذي قاد النضال ضد الاستعمار الفرنسي ولأجل الحقوق الدستورية، إلى أداة للهيمنة على مؤسسات الدولة وإقصاء المعارضة بجميع توجهاتها. كما تم التضييق على الحقوق والحريات، وخصوصًا الحريات العامة مثل حرية التعبير والصحافة، وتكوين الجمعيات والأحزاب، والحق النقابي. وكثرت المحاكمات ذات الخلفية السياسية التي استُعمل فيها القضاء لقمع الخصوم السياسيين منذ الأعوام الأولى للاستقلال. وأنشئت في عام ١٩٦٨ محكمة أمن الدولة لقمع الحركات الاحتجاجية اليسارية منذ الستينيات. كما تعرّض الناشطون والمعارضون للتعذيب وللمعاملة السيئة في السجون[٢٣].

لقد بلغ الانحراف الاستبدادي أقصاه في عهد الحبيب بورقيبة بالالتفاف على النظام الجمهوري، وإعلان الرئاسة مدى الحياة في ١ حزيران/ يونيو ١٩٧٥ بما يصب في مصلحته، وهو ما فتح الباب أمام تدعيم الحكم الفردي، فاختل التوازن بشكل كامل بين السلطات باستحواذ السلطة التنفيذية على جميع الصلاحيات على حساب السلطتين التشريعية والقضائية. كما أن عواقب هذا القرار كانت وخيمة على الدولة والمجتمع في آن واحد، لأنها ولّدت حالة من الاحتقان السياسي والاجتماعي بسبب انسداد الآفاق السياسية، وانغلاق النظام السياسي على نفسه، وهو ما أدى إلى عجز كامل عن الاستجابة لتطلعات المجتمع التونسي ونخبه الجديدة في المشاركة السياسية، وبناء نظام حكم عصري يقوم على المؤسسات الديمقراطية.

من ناحية أخرى تسبّب قرار إسناد الرئاسة إلى الحبيب بورقيبة مدى الحياة في نشوء مناخ من التنافس المحموم داخل نظام الحكم لخلافته، بسبب تدهور حالته الصحية طوال أعوام كثيرة، إلى درجة العجز التام عن الاضطلاع بالوظيفة الرئاسية في الفترة الأخيرة، وهو ما أدى إلى حالة من الفوضى في تسيير أجهزة الدولة تزامنت مع استفحال الأزمات الاجتماعية، مثل الإضراب العام الذي قرره الاتحاد العام التونسي للشغل في ٢٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٨، وانتفاضة الخبز في ٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤، يوم سقط العشرات من القتلى في التظاهرات والاحتجاجات السلمية.

وفي ظل تلك الظروف السيئة التي تردّت فيها أوضاع البلاد التونسية بسبب تدهور الأحوال السياسية

٢٢ الجمعية التونسية للقانون الدستوري، **المجلس القومي التونسي** (تونس: مركز الدراسات والبحوث والنشر، ١٩٨٦).

23 Michel Camau et Vincent Geisser, *Le Syndrome autoritaire: Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali* (Paris: Presses de Sciences Politique, 2003).

والاجتماعية والاقتصادية، تمكن زين العابدين بن علي من إزاحة الحبيب بورقيبة من الحكم بناء على تقرير طبي يثبت عجزه عن أداء مهامه كرئيس للدولة في ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧، فتولّى بناء على ذلك منصب الرئاسة بصفته وزيرًا أول، مستغلًا الفصل ٥٧ من دستور ١٩٥٩ الذي ينص على أنه «عند شغور منصب رئاسة الجمهورية بسبب الوفاة أو الاستقالة أو العجز التام، يتولى فورًا الوزير الأول مهام رئاسة الدولة لما بقي من المدة النيابية الجارية لمجلس النواب».

بادر بن علي بعد تولّيه الرئاسة مباشرة إلى تعديل الدستور في ٢٥ تموز/ يوليو ١٩٨٨، وتحديدًا الفصل ٥٧ منه، بحيث أصبح من غير الممكن للوزير الأول خلافة رئيس الجمهورية بطريقة آلية مثلما حصل مع الحبيب بورقيبة. كما جاءت جميع التعديلات اللاحقة لدستور ١٩٥٩ لتكرّس نمط الحكم التسلّطي الذي تكون فيه صلاحيات السلطة التنفيذية بصفة عامة، وصلاحيات رئيس الجمهورية بصفة خاصة، مهيمنة على بقية المؤسسات الدستورية. وتدعم بذلك التوجّهُ التسلطي الذي طبع نظام الحكم السياسي في تونس طوال ثلاثة عقود من حكم الحبيب بورقيبة.

تميّزت فترة بن علي على المستوى السياسي بتغييرات مظهرية لضمان استمرار نمط الحكم التسلّطي القائم على هيمنة حزب واحد على الحياة السياسية وقمع الحقوق والحريات. وتمثلت تلك التغييرات في منح بعض الأحزاب السياسية ترخيص العمل القانوني، بعد أن مُنعت الأحزاب من ممارسة نشاطها منذ عام ١٩٦٣. كما تمكنت المعارضة من دخول المجلس التشريعي منذ عام ١٩٩٤، وتدعم حضورها في البرلمان في انتخابات ١٩٩٩ و٢٠٠٤ و٢٠٠٩[٢٤]، لكن لم يترتب عن ذلك أي تأثير في طبيعة نظام الحكم الذي حافظ على خصائصه الاستبدادية.

لقد أثبت الواقع أن أغلب الأحزاب التي استفادت من تلك السياسة كانت موالية للحزب الحاكم، واقتصرت وظيفتها على إكساب مشروعية ديمقراطية مزيفة لنظام الحكم الذي استمر في قمع المعارضة الحقيقية، المتكونة أساسًا من تيارات ديمقراطية ليبرالية ويسارية وإسلامية؛ إذ كان الفوز بمقعد في المجلس التشريعي من جانب أحد أحزاب المعارضة قائمًا على الولاء إلى حزب التجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم، ومشروطًا بعدم التعرّض بالنقد للنظام القائم ولسياسته، وهوما يدل على غياب الاستعداد للقبول بقواعد العمل الديمقراطي القائم على احترام مبدأ دولة القانون ومبادئ حقوق الإنسان الأساسية[٢٥].

تميّز حكم بن علي بتفاقم كبير للقمع في حق الناشطين والمعارضين، ووظّفت أجهزت الدولة ومؤسساتها لأجل الحفاظ على حكم حزب واحد. وتعقدت الأوضاع بانتشار الفساد في الطبقة الحاكمة والفئات المرتبطة بها من أصحاب المصالح والنفوذ، وهوما أنتج حالة من الاحتقان الاجتماعي والسياسي بسبب ترهّل النظام السياسي الذي أصبح عاجزًا عن الاستجابة لتطلّعات فئات عريضة من الشعب التونسي، وخاصة من الشباب الذي يعاني انسداد الآفاق[٢٦]. لذلك اندلعت ثورة ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ التي أطاحت حكم بن علي.

الثورة والدستور، التحوّل الجذري

كانت ثورة ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ نتيجة حتمية للانحراف الاستبدادي لحكم بن علي. وهي تعَدّ تتويجًا لنضالات سياسية واجتماعية طويلة ضد الإقصاء والتهميش، ومن أجل المشاركة السياسية الحقيقية لجميع

٢٤ عمر البوبكري، «تطور طريقة انتخاب أعضاء مجلس النواب،» في: أحمد السوسي، **دراسات دستورية مغاربية** (تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠١١)، ص ٣٨٣-٣٩٧.

25 Olfa Lamloum et Bernard Ravanel, «Tunisie: La Fiction pluraliste,» *Confluences Méditerranée*, no. 32 (Hiver 1999-2000), pp. 173-182.

26 Béatrice Hibou, *La Force de l'obéissance: Economie politique de la répression en Tunisie*, Textes à l'appui. Série Histoire contemporaine (Paris: Éd. la Découverte, 2006).

فئات الشعب التونسي، وتحقيق العدالة الاجتماعية. امتدت تلك النضالات على عقود طويلة منذ الاستقلال، وساهمت فيها جميع العائلات السياسية بلا استثناء.

ونظرًا إلى الفجوة الكبيرة الموجودة بين النظام القائم وطموحات الشعب التونسي وتطلّعاته، كان مطلب التخلّي عن دستور ١ حزيران/ يونيو ١٩٥٩ ووضع دستور جديد للبلاد التونسية من أقوى وأهم مطالب الثورة التي اتفقت عليها أغلب القوى السياسية والاجتماعية الممثّلة للثورة والمعبّرة عن نفسها من خلال مجلس حماية الثورة(٢٧). لكن نية الحكومة الانتقالية الأولى التي تكوّنت مباشرة بعد هروب بن علي إلى الخارج يوم ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ كانت تتجه في البداية إلى القيام بإصلاحات دستورية مع الحفاظ على دستور ١٩٥٩، وتنظيم عملية انتقال ديمقراطي للسلطة في إطاره(٢٨).

لذلك، أُعلن الشغور المؤقت لمنصب رئيس الجمهورية في البداية بناء على الفصل ٥٦ من الدستور، الذي ينص على أنه «لرئيس الجمهورية إذا تعذّر عليه القيام بمهامه بصفة وقتية أن يفوّض بأمر سلطاته إلى الوزير الأول ما عدا حق حل مجلس النواب». وتولّى الوزير الأول محمد الغنوشي مهمة رئاسة الجمهورية في يوم ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ تطبيقًا لتلك الأحكام الدستورية. لكن هذا لم يكن مقنعًا بالنسبة إلى القوى الثورية، وذلك لعدة أسباب، **أوّلها** أن شروط تطبيق الفصل ٥٦ لم تتوافر لأن بن علي غادر البلاد تحت ضغط الجماهير الغاضبة، ولم يُصدر أمرًا يفوّض بموجبه مهامه إلى الوزير الأول. والأهم من ذلك هو أن قرار الوزير الأول بتولّيه مهام رئيس الجمهورية بصفة مؤقتة لم تقبل به قوى الثورة التي اعتبرت أن ذلك القرار يعني أن بن علي، الذي أصبح يلقّب بالمخلوع، يمكن أن يعود إلى منصب الرئاسة. لذلك تم التراجع عن القرار تحت ضغط الشارع، وطبّق الفصل ٥٧ من الدستور المتعلّق بحالة الشغور النهائي لمنصب رئيس الجمهورية، وهو ينص على أنه «عند شغور منصب رئيس الجمهورية لوفاة أو استقالة أو عجز تام، يجتمع المجلس الدستوري فورًا، ويقر الشغور النهائي بالأغلبية المطلقة لأعضائه، ويبلغ تصريحًا في ذلك إلى رئيس مجلس المستشارين ورئيس مجلس النواب الذي يتولّى فورًا مهام رئاسة الدولة بصفة مؤقتة لأجَل أدناه خمسة وأربعون يومًا وأقصاه ستون يومًا». وبناء على نص الفصل ٥٧ من دستور ١ حزيران/ يونيو ١٩٥٩، تم إعلان رئيس مجلس النواب فؤاد المبزع رئيسًا مؤقتًا للبلاد التونسية(٢٩).

بالرغم من أهمية الانتصار الكبير الذي حققته الثورة التونسية بمنع بن علي من العودة إلى الحكم تحت أي غطاء كان، فإن الأمور لم تتوقف عند ذلك الحد، لأن المقصود لم يكن إطاحة رأس النظام فحسب، بل إطاحة النظام كله الذي اعتُبر مسؤولًا عن جميع الأوضاع المتردّية التي عانت البلاد التونسية بسببها، وخاصة التهميش والإقصاء والتسلّط والتعدّي على كرامة وحقوق المواطنين. لذلك واصلت قوى الثورة الضغط على الحكومتين الانتقاليتين الأولى والثانية خاصة بواسطة الاعتصام في ساحة القصبة، مقر الحكومة، إلى حين القبول بحل مجلسي النواب والمستشارين، وتعليق العمل بدستور ١٩٥٩، وانتخاب مجلس تأسيسي لوضع دستور جديد للبلاد التونسية. وهو ما أعلنه رئيس الجمهورية المؤقت فؤاد المبزع في ٣ آذار/ مارس ٢٠١١(٣٠).

27 Chaker Houki, «Les Conseils pour la protection de la revolution,» dans: H. Redissi, A. Nouira et A. Zghal, dirs., *La Transition démocratique en Tunisie: Etat des lieux: Les Acteurs*, l'observatoire Tunisien de la Transition Démocratique (Tunis: Diwen Edition , 2012), pp. 189-234.

٢٨ محمد شفيق صرصار، «الحكومات الانتقالية،» في: Redissi, Nouira et Zghal, dirs., pp. 15-34.

29 Yadh Ben Achour, «Témoignage à propos de la haute instance pour la réalisation des objectifs de la révolution, des réformes politiques et de la transition démocratique," dans: Hatem M'Rad et M. L. Fadhel Moussa, dirs., *La Transition démocratique à la lumière des expériences comparées* (Tunis: Université de Carthage, faculté des sciences juridiques, politiques et sociales de Tunis et association tunisienne d'études politiques (ATEP), 2012), pp. 155-161.

30 Rachida Ennaifer, «La Transition constitutionnelle, garante de la transition démocratique en Tunisie?,» dans: M'Rad et Fadhel Moussa, dirs., pp. 235-256.

صدر بعد ذلك التنظيمُ المؤقت للسلطات العمومية في ٢٣ آذار/ مارس ٢٠١١ ليحل محل دستور ١٩٥٩ إلى حين انتخاب المجلس الوطني التأسيسي. في تلك الأثناء، أفسح المجال لجميع الأحزاب والمنظمات للعمل بحرية تامة، ورُفعت جميع العراقيل من أمام حرية الصحافة والإعلام والتظاهر. كما اتخذت الحكومة الانتقالية قرارات جريئة، منها خاصة المصادقة على البروتوكول التكميلي لاتفاقية مناهضة التعذيب، والبروتوكول التكميلي الأول للعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، ونظام روما المتعلق بالمحكمة الجنائية الدولية. كان الهدف من وراء ذلك هو إعطاء إشارة واضحة بأن الثورة التونسية اتّخذت توجهًا ديمقراطيًا بالأساس، يقوم على احترام مبادئ حقوق الإنسان[٣١].

في يوم ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١، انتُخب المجلس الوطني التأسيسي تحت إشراف الهيئة العليا المستقلة للانتخابات، فتمكن الشعب التونسي بذلك، لأول مرة في تاريخه، من التعبير عن إرادته الحرة في كنف انتخابات نزيهة وشفافة وحرة بعد أن كانت الانتخابات في العهد السابق مجرد عملية إجرائية خالية من أي مصداقية بسبب التزوير من جهة، وغياب المناخ التنافسي الضروري من جهة أخرى.

بانتخاب المجلس الوطني التأسيسي انطلقت عملية إعادة تأسيس الدولة، وبناء عقد اجتماعي جديد لأجل تنظيم الحكم على أسس جديدة، وتحديد علاقة المواطن بالسلطة بما يمكّن من ضمان احترام حقوق المواطنين والحيلولة دون تعدّي السلطة الحاكمة عليها. لقد كان التوجّه واضحًا منذ البداية، من خلال أشغال المجلس الوطني التأسيسي، ويميل نحو القطيعة التامة مع ممارسات الماضي التي حصلت في ظل دستور ١٩٥٩، والأخطاء الفادحة التي أدت إلى الانفراد بالحكم والاستبداد والإقصاء واستشراء الفساد في الدولة والمجتمع، والتعدي الكبير على الحقوق والحريات العامة والخاصة.

لكن نتائج انتخابات ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١ جعلت من الوصول إلى دستور توافقي يجسّد الأهداف التي قامت عليها الثورة مهمة صعبة إلى حد ما، بحكم انقسام المجلس بين تيار إسلامي تقوده حركة النهضة التي حازت نسبة ٤٠ في المئة من مقاعد المجلس، وتيار ديمقراطي مشتت وغير موحَّد. وبالرغم من توافق حركة النهضة وحزبين علمانيين هما المؤتمر لأجل الجمهورية والتكتل الديمقراطي للعمل والحريات لتكوين تحالف حكومي لتسيير البلاد بعد استقالة الحكومة المؤقتة التي قادها الباجي قائد السبسي، فإن ذلك لم يمنع من ظهور تباين واضح بين النهضة، من جهة، وبقية الأحزاب العلمانية، بما في ذلك حليفاها في الحكومة، من جهة أخرى، حول ثلاثة محاور دستورية أساسية.

يتعلق المحور **الأول** بالأسس التي يقوم عليها نظام الحكم. وقد تركز موضوع الاختلاف في البداية حول علاقة الدولة بالدِّين الإسلامي؛ إذ تمسكت حركة النهضة بموقف يعطي الإسلام مكانة متميزة في الدولة، بالتنصيص خاصة على الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للتشريع، في حين دافع أغلب الأطراف الأخرى المكوِّنة للمجلس الوطني التأسيسي عن ضرورة التقيد بمدنية الدولة، وهو المبدأ الذي قامت عليه الدولة التونسية الحديثة، وتركز خاصة مع الاستقلال، وأصبح موضوع إجماع وطني منذ عقود طويلة.

تمكنت جميع الأطراف من التوصل في النهاية إلى حل توافقي حول طبيعة الدولة يقوم على الإبقاء على المبدأ المنصوص عليه في دستور ١ حزيران/ يونيو ١٩٥٩ والمتمثّل في اعتبار الإسلام دين الدولة التونسية، والتخلّي عن التنصيص على الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، وهو ما يُعتبر موقفًا وسطًا بين المطلبية الإسلامية والمطلبية العلمانية. وتم تضمين هذا التوافق في نص المسودة الأولى للدستور الذي أعده المجلس الوطني التأسيسي في ٨ آب/ أغسطس ٢٠١٢.

31 Amor Boubakri, «What Are Democracy›s Prospects for the Tunisian Revolt?,» *IPRIS Maghreb*, no. 7 (December 2010-January 2011), pp. 1-3.

أمّا المحور الخلافي **الثاني** بين حركة النهضة الإسلامية وبقية مكوّنات المجلس الوطني التأسيسي، فهو يتعلّق بموضوع الحقوق والحريات الذي تباين بشأنها الموقف بحكم ميل التيار المحافظ إلى تقييد بعض الحريات، وخاصة حرية التعبير والإبداع بشرط احترام المقدسات الدينية، وهو ما رفضته الأحزاب والمنظمات المدافعة على حقوق الإنسان. وتمكنت جميع الأطراف من التوافق في النهاية حول صيغة مقبولة في المسودة الثانية للدستور التي عُرضت للعموم في يوم ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢ بعد التخلّي عن التقييد الذي جاء في المسودة الأولى للدستور المعروضة في ٨ آب/ أغسطس ٢٠١٢.

ويتعلق المحور الخلافي **الثالث** بطبيعة النظام السياسي؛ حيث دافعت حركة النهضة في البداية عن نظام برلماني صرف تكون فيه السلطة التنفيذية بيد حكومة مسؤولة أمام المجلس النيابي. ويتم تعيين رئيس الجمهورية من البرلمان، وهو لا يتولّى إلّا صلاحيات محدودة جدًا ويقتصر دوره على تجسيد وحدة الدولة. في المقابل تمسكت أغلب الكتل النيابية الأخرى بنمط النظام الرئاسي المعدل الذي يكون فيه رئيس الدولة منتخَبًا من الشعب مباشرة، ويتقاسم الصلاحيات التنفيذية مع حكومة مسؤولة أمام البرلمان.

تمكّنت مختلف الكتل النيابية المكوِّنة للمجلس التأسيسي من تجاوز أهم العقبات المتعلّقة بطبيعة النظام السياسي بتخلّي حركة النهضة عن فكرة النظام البرلماني المحض، وقبولها مبدئيًا بالنظام شبه الرئاسي. لكن بعض الاختلافات ما زالت موجودة حول طبيعة الصلاحيات الممنوحة لكل من رئيس الجمهورية ورئيس الحكومة؛ إذ تدافع حركة النهضة عن توسيع صلاحيات رئيس الحكومة وحصر صلاحيات رئيس الجمهورية في مجالات ضيقة، بينما تطالب أغلب المجموعات النيابية الأخرى الموجودة في المجلس التأسيسي بالتوازن بين مكوِّني السلطة التنفيذية.

خاتمة

ما من شك في أن الثورة التونسية أحدثت قطيعة مع الممارسة الدستورية السابقة، وفتحت عصرًا جديدًا تتحقق فيه معاني الفكرة الدستورية الأصلية ذات البعد التحرري، بحيث يكون الدستور بموجبها وسيلة ترمي إلى عقلنة السلطة السياسية وضمان حرية الأفراد. ولئن كان المسار الدستوري متواصلًا حتى الآن، فإن محدّداته أصبحت واضحة بحكم المبادئ التي عبّرت عنها الثورة بقوة، ولا يمكن لأي طرف أن يحيد عنها. ويبدو واضحًا أن البلاد التونسية ماضية في وضع دستور ديمقراطي يكرّس مبدأ مدنية الدولة، ويقوم على الفصل الحقيقي بين السلطات الثلاث وعلى التوازن بينها، وكذلك الاحترام الفعلي لحقوق المواطنين وحرياتهم، مع توفير الضمانات اللازمة التي من شأنها أن تحول دون وقوع التجاوزات الخطِرة التي حصلت في الماضي[٣٢].

بقدر ما أحدثت الثورة التونسية القطيعة مع النظام الاستبدادي، فإنها تؤكد في الوقت نفسه تواصل الخصائص الأساسية المميّزة للمجتمع التونسي الذي يميل إلى الحكم المدني القائم على القانون ويرفض التنازع المفتعل بين هويته العربية والإسلامية من جهة، وقبوله بمبادئ الحكم الديمقراطي الحديث القائم على احترام إرادة الشعب وحقوق الإنسان من جهة أخرى. ذلك ما يفسر أن التوصل إلى اتفاقات حول القضايا الخلافية المطروحة في أثناء عملية البناء الدستوري لم يكن صعبًا بالرغم من تباين خلفية الأطراف المكوِّنة للمجلس الوطني التأسيسي، لأن الدستور المكتوب ليس في واقع الأمر سوى انعكاس للدستور الاجتماعي الموجود في صلب المجتمع، وهو الدستور الذي يُعتبر أساس التوافق الوطني حول الدولة ونظام الحكم فيها.

32 Amor Boubakri, "A Prospective Opinion on the Tunisian Revolution," *Bitterlemons-International*, éd. 14, vol. 10 (19 April 2012).

يحيى بولحية *

الصحافة والمسألة الدستورية في المغرب قبل الحماية الفرنسية ١٩١٢

تتناول هذه الورقة نشأة الفكر الدستوري في المغرب منذ إرهاصاته الأولى في مطلع القرن العشرين، مع دخول النخب المشرقية وتأسيسها بعض المنابر الصحافية وتحريرها المذكّرات ومشاريع القوانين الدستورية ضمن سياق تاريخي تميز بشدة التنافس الإمبريالي، ومحاولة كل من فرنسا وإسبانيا الانفراد بإدخال «الإصلاحات» التي تريانها «ضرورية» لتثبيت مواقع النفوذ الاستعماري. وتتوخى الورقة قراءة هذه المشاريع الدستورية وضروب تأثّرها بالتجارب العالمية -ومن بينها تجربة التحديث اليابانية- بتفكيك نصوصها وتأويل معانيها، ومحاولة تنظيمها واستنتاج الثوابت التي حكمت منطقها الداخلي وسيرورتها التاريخية؛ وذلك بعد التقديم لها بإطلالة على نشأة الصحافة وتطورها في المغرب عند بداية القرن العشرين، باعتبارها وسيلة رئيسة عرفت بهذه المشاريع وأرخت للحظة مهمة في تاريخ الوعي الدستوري.

مقدّمة

تكتسي صناعة الخبر وإشاعته أهمية خاصة داخل المجتمعات الحديثة والتقليدية، لما تحمله من معاني التواصل وبفعل التأثير الذي يمكن أن تحدثه في القضايا المهمة. وتُعَدّ الصحافة -صناعة الخبر- منبرًا دعائيًا لا يمكن لأي طرف أن ينكر دوره المحوري في الكشف عن المستور وإيضاح المبهم من الأحداث والاتفاقات، كما يمكنها أن تتوسل بالأكاذيب واختلاق الأحداث والقصص الوهمية التي تروم النيل من الخصم وتشويه صورته، بغية انتزاع مكاسب سياسية أو مادية محددة.

---

* باحث مغربي مهتم بالدراسات التاريخية والتربوية.

خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تلازمت المسألة الدستورية في المغرب مع انتشار الصحف الأجنبية بشكل جعل منهما منبرين أطّرا حركة التحديث داخل المغرب بين نخبه السياسية والعلمية.

خضع الدستور في المغرب المعاصر لعدد من المراجعات والتعديلات؛ فقد استقل المغرب عن فرنسا في ٢ آذار/ مارس ١٩٥٦، وتم إقرار أول دستور له في ١٠ آذار/ مارس ١٩٦٢، وجرى إمّا تعديل الدستور وإمّا مراجعته في أعوام ١٩٧٠ و ١٩٧٢ و ١٩٨٠ و ١٩٩٢ و ١٩٩٦، قبل أن يأخذ المغرب بدستور جديد عام ٢٠١١، ضمن ظروف إقليمية ووطنية أطاحت عددًا من الأنظمة الشمولية والاستبدادية في العالم العربي، وهو ما أفسح المجال أمام ظهور أشكال جديدة من التعاقدات السياسية، وتغيّرًا في بنية الدولة القطرية في العالم العربي.

لم تكن الاجتهادات الدستورية في العالم العربي(المغرب نموذجًا) وليدة الفترة الراهنة المعاصرة، بل تمتد أصولها إلى فترات سالفة؛ وبقدر ما يهمنا دراسة المستجدات الدستورية والظروف المحيطة بهذه التعديلات المتكررة، حري بنا معرفة العمق التاريخي للتجربة الدستورية في المغرب بدراسة إطارها التاريخي، وربطها بالمسألة الصحافية باعتبار هذه الأخيرة الوسيلة الأساس التي عرَّفت بمسودات المذكرات والمشاريع الدستورية التي عرفها المغرب، خاصة عند بداية القرن العشرين.

وإذ نحلل بدايات الممارسة الدستورية، فإننا ننأى بها عن الاجتهادات الدستورية التي وضعها روّاد الحركة الوطنية (علال الفاسي، محمد بن الحسن الوزاني وغيرهما...) خلال النصف الأول من القرن العشرين، بل حسبنا إماطة اللثام عن معالم الاحتكاك الأوّلي للنخبة المغربية بقواعد الفقه الدستوري عند مطلع القرن العشرين.

ما الثابت والمتحوّل في المدوّنات الدستورية في المغرب في فترة ما قبل الحماية؟ ما أوجه القطيعة والاستمرارية في نسق الاجتهاد الدستوري في المغرب خلال الفترة المذكورة؟هل امتلكت النخب المحلية زمام الفقه الدستوري بقواعده المعروفة في الأنظمة الديمقراطية الغربية؟ كيف تمكننا الحفريات التاريخية من قراءة المستجدات الدستورية في المغرب حاليًا وفهمها على الوجه الصحيح؟ ما مدى مساهمة الصحافة في التعريف بالمشاريع الدستورية المختلفة؟ تثير هذه التساؤلات وغيرها للتنقيب في الذاكرة التاريخية، والوقوف مليًا أمام تجاربنا الدستورية لدراستها والكشف عن الظروف التاريخية التي تمت من خلالها، كما نتوخى تحليل بنائها الداخلي والمقارنة بينها لاستنتاج الخيط الناظم الذي يؤطرها؟

الصحافة أو الكوازيط في أدب الرحلة المغربية (محمد الصفار نموذجًا)

ذكر الرحالة الغساني خلال القرن السابع عشرالصحفَ باسم خاص، فقال: «ويسمّونها الكاسيطة، فيطّلع الإنسان منها على أخبار كثيرة، إلّا أن فيها من الزيادة والكذب ما تحمل عليه الشهوة النفسانية»[1].

وتعتبر رحلة الصفار ١٨٥٤-١٨٤٦م[2] إلى فرنسا نموذجًا متميّزًا في وصف الدور والآليات التي اعتمدت عليها الصحافة الأوروبية. صحيح أن بعض معلومات الصفار في هذا المجال مستوحاة من رحلة الطهطاوي، لكن رحّالتنا امتلك أسلوبه الخاص ومشاهداته العيانية التي دلت على حضوره الذهني الواعي في أثناء تطرّقه إلى

١ أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب الغساني، **رحلة الوزير في افتكاك الأسير**،١٦٩٠-١٦٩١، حررها وقدم لها نوري الجراح، ارتياد الآفاق (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢)، ص ٩٤.

٢ محمد الصفار قام برحلة إلى فرنسا ١٨٤٥-١٨٤٦م، في إثر هزيمة المغرب في معركة إيسلي ودوّن مشاهداته في الكتاب الذي اعتمدناه في هذا المقال.

مسألة الصحافة في باريس: فلأهلها، في نظره، «كغيرهم من سائر الفرنسيس، بل وسائر الروم، تشوفٌ لما يتجدد من الأخبار، ويحدث من الوقائع في سائر الأقطار، فاتخذوا لذلك الكوازيط، وهي ورقات يُكتب فيها كل ما وصل إليهم علمه من الحوادث والوقائع في بلدهم أو غيرها من البلدان النائية أو القريبة»[٣].

حاول الصفار، بدقة متناهية، تتبّع كيفية صناعة الخبر، وأوضح «أن صاحب دار الكازيطة، يتخذ أقوامًا يرسلهم لالتقاط الأخبار من كل ما يسمعونه، أو يرونه في ذلك اليوم من المهمات والحوادث، والوقائع والنوادر، وغير ذلك ممّا يحسن الإخبار به. ومن جملة مجال التقاطهم للأخبار، القمرتان الكبيرة والصغيرة اللتان يجتمعون فيهما لتدبير قوانينهم»[٤].

وعقّب الصفار قائلًا: «ومن جملة قوانينهم التي أسسها لهم سلطانهم لويز[كذا] الثامن عشر، والتزموا اتّباعها، أنه لا يُمنع إنسان في فرنسا أن يُظهر رأيه وأن يكتبه ويطبعه، بشرط أن لا يضر ما في القوانين، فإن أضر أُزيل، وكان من جملة ما نقموا على ملكهم شارل العاشر، الذي كان قبل هذا الملك الموجود الآن، وكان السبب في قيامهم عليه وخلعهم طاعته، أنه أظهر النهي عن أن يظهر أحد رأيه أو يكتبه ويطبعه في الكازيطات..»[٥].

كان الصفار يريد، بوعي أو بغيره، أن تجد هذه الإشارات آذانًا صاغية لدى أولي الأمر والنهي في الدوائر المخزنية المغربية، لاستلهام هذا النموذج الإخباري والدستوري، الذي يمكنه أن يطيح رؤوس الظلم ومعارضي مسألة التغيير والإصلاح؛ ودل اختيار الصفار لهذا الموضوع بالذات عن موقف نقدي للأوضاع الداخلية في المغرب، وربما تمنّى الصفار أن يكون للمغرب كوازيطه(صحفه)، حتى تنبه لعناصر الخلل الكثيرة التي شاهدها عيانًا داخل الدوائر المخزنية. وفي هذا الإطار تابع، موضحًا: «.. ومنها أن من كان مظلومًا من أحد بمظلمة، كتبها في هذه الورقات ليطلع عليها كل الناس، فتعرف قصة المظلوم والظالم من غير زيادة ولا نقص، حتى تصل لمحل الحكم وينظر فيها بما تقتضيه شرائعهم..»[٦].

لم يتحقق حلم الصفار، وبقيت النخب المخزنية محتكرة للخبر، الذي كانت تحصل عليه بواسطة الرقاص[٧] والجواسيس. ويبدو أنه وجد، بدل ذلك، ضالته، عندما عيّنه محمد بن عبد الرحمن (١٨٥٩-١٨٧٣)، وزيرًا للشكايات «للنيابة عن السلطان في الرد عن التظلمات الصادرة على المستويات المحلية من مجموع البلاد.. وتتلخص مهمة هذا الوزير في تلقّيه جميع أنواع الشكايات، والبتّ أحيانًا في البعض منها شخصيًا حسب رغبة السلطان»[٨].

الكوازيط - الصحف - والحرية السياسية

لم يكن المناخ الفكري والسياسي في المغرب، زمن الصفار، يسمح بنشأة الكوازيط/ الصحف؛ فالبنية التقليدية للسلطة السياسية، وطبيعة معالجتها للمشكلات الاجتماعية والسياسية والأمنية لم تكونا تحتملان هامش الحرية

٣ محمد الصفار، **صدفة اللقاء مع الجديد: رحلة الصفار إلى فرنسا** (١٨٤٥-١٨٤٦)، دراسة وتحقيق سوزان ميللر؛ عرب الدراسة وشارك في التحقيق خالد بن الصغير (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥)، ص ١٦١.

٤ المصدر نفسه، ص١٦١.

٥ المصدر نفسه، ص ١٦٣.

٦ المصدر نفسه، ص ١٦٣.

٧ الرقاص: هو ناقل البريد من بلد إلى بلد، موزع الرسائل على من وُجّهت إليهم. أمّا رقاص الشرط، فهو ساعي البريد المستعجل،كان ينقله بين المدن على الأفراس والحصن بغاية السرعة، وكان يجد في كل نزالة حصانًا مسرجًا ملجمًا، يمتطيه إلى النزالة التي تليها، تاركًا فيها الحصان الذي امتطاه في النزالة التي قبلها. ويقال إن رقاص الشرط قطع المسافة بين طنجة وفاس في ١٢ ساعة فقط على عهد السلطان عبد الحفيظ. انظر: عبد الرحمن بن زيدان، **العز والصولة في معالم نظم الدولة**، ٢ ج (الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٦١)، ج ٢، ص ٤٠٧.

٨ الصفار، ص٦١، للإشارة الكلام هنا للمحققين.

الواسعة التي قامت بمقتضاها وعلى أساسها فلسفة إشاعة الأخبار في أوروبا. كما استند مفهوم الحرية الصحافية التي ذكرها الصفار، في الغرب، إلى تراكمات متعاقبة أسست لها مجموعة من المقدّمات الفكرية والسياسية، مع مفكري عصر الأنوار، أمثال روسو ومونتسكيو وديدرو، وغيرهم. وهي جوانب لم يكن في استطاعة الصفار إدراك كنهها وعلاقتها بشيوع «الكوازيط» وانتشارها.

في موازاة ذلك، لم يكن المجتمع المغربي مؤهلًا للاستئناس بهذه الوسيلة الإعلامية، بسبب الانتشار الواسع لظاهرة الأمّية، حتى داخل دوائر النخبة، وانتفاء المقدّمات السياسية والفكرية الكفيلة بوضع الخبر الصحافي في مكانه الطبيعي والملائم.

لم يكن غريبًا، إذن، أن يرتبط ظهور الصحافة في المغرب باستقرار البعثات الدبلوماسية الأوروبية، وانتشار الجواسيس والتجار الأوربيين وغيرهم، في ربوعه الاستراتيجية والحساسة.

أصول الصحافة الأجنبية في المغرب

يمكن إرجاع البدايات الأولى للصحافة الأوروبية في المغرب إلى المراحل الأولى للقرن التاسع عشر؛ فقد صدرت بعض الجرائد في سبتة ثم في تطوان، ومنها جريدة **صدى تطوان** في فاتح آذار/ مارس ١٨٦٠، ثم **مخبر تطوان** في العام نفسه، وكانت جريدة **عين طنجة** بالفرنسية أول ما ظهر فيها من صحف عام ١٢٤٥/ ١٨٣٤م[٩].

في الثمانينيات من القرن التاسع عشر، ظهرت في طنجة صحافة أوربية أثارت الانتباه.. ولعل السر في ظهورها وتطورها يكمن في النَّفَس الجديد الذي كان يعرفه وقتئذ المد الاستعماري مباشرة بعد مؤتمري برلين لعامي ١٨٧٨ و١٨٨٥م، ومؤتمر مدريد لعام ١٨٨٠م[١٠]. فقد كانت الصحافة منبرًا لبناء التقارير، والدفاع عن المصالح المتناقضة للقوى المتنافسة، واعتبرها المخزن سهمًا موجهًا لسياسته، وعلاقاته الداخلية والخارجية؛ ففي عام ١٨٨٥م وجّه النائب محمد بركاش رسالة إلى ممثل بريطانيا دريموند هاي، قال فيها: «...، وبيّنا لك ما تشهره الجوازيط المشار إليها بخلاف الصدق من الكلام القبيح في جانب المخزن وفي جانب الولاة وكذلك في جانب نواب الأجناس المحبين الذين لهم الوقار والاحترام بهذه الإيالة»[١١]. وتابع بركاش مستفهمًا: «فإن كان لنا الحق في منع ذلك بالكلية، فهو الذي طلبنا ولا نخرج عنه، وإلّا كان لا حق في ذلك إلّا بالشروط التي يمكن أن يتّبعوها وأن لا يتّبعوها، فأخبرنا عن ذلك»[١٢].

لم يحقق الطلب المخزني النتيجة التي كان يتوخّاها، إذ خاطب محمد بن العربي الطريس قائلًا: «...، وكان طلب السيد محمد باركش بأن هذه الكوازيط تبطل...، وعليه نطلب منك توجه عليهم وتجدد الكلام معهم على ساق الجد...»[١٣].

امتد الاحتجاج المخزني إلى عهد السلطان عبد العزيز، حين ورد في رسالة من النائب محمد بن العربي الطريس

---

٩ إبراهيم حركات، **التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية** (الدار البيضاء: مطبعة الدار البيضاء، ١٩٨٥)، ص ١٣٨.

١٠ الطيب بوتبقالت، «الصحافة الأوربية الصادرة في طنجة في أواخر القرن التاسع عشر: أهميتها وتأثيرها»، في: **طنجة في التاريخ المعاصر، ١٨٠٠-١٩٥٦: أعمال الملتقى العلمي الأول لمدينة طنجة المنعقد من ١٨ إلى ٢٠ أكتوبر ١٩٩٠ بطنجة** (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ طنجة، المغرب: جامعةعبد المالك السعدي، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، ١٩٩١)، ص ١٩٧.

١١ رسالة محمد بركاش إلى هاي بتاريخ فاتح شعبان ١٣٠٢هـ/ ١٦ ماي ١٨٨٥م، F.O. 174/107، وردت في: خالد بن الصغير، **المغرب في الأرشيف البريطاني: مراسلات جون دراموندهاي مع المخزن، ١٨٤٦-١٨٨٦** (الدار البيضاء: ولّادة، ١٩٩٢)، ص ٥٢٤.

١٢ المصدر نفسه، ص ٥٢٤.

١٣ رسالة محمد بن العربي الطريس إلى هاي بتاريخ ١٩ رمضان ١٣٠٢هـ/ ٢ يوليوز ١٨٨٥م، F.O.174/107، وردت في: المصدر نفسه، ص ٥٢٦.

إلى الوزير ابن سليمان بتاريخ ٢٨ رجب ١٣٢٤/١٩٠٦م، ما يلي: «.. فقد وصل كتابكم ببيان ما صار يكتبه أصحاب الجرائد الحادثة الطبع بهذا الثغر الطنجي المحروس: من التجاهر فيها بالكلام الذي فيه ترويع لرعية هذه الإيالة السعيدة، الخارجة عن المسطرة الجارية عند الدول في جرائد أراضيها..»[١٤].

تركزت مناطق انتشار الصحف والجرائد في الجهات الشمالية، وبصفة خاصة في مدينة طنجة لاعتبارات مجالية ودبلوماسية. ومثّلت منبرًا دعائيًا لمن يروم النيل من رموز الدولة وسياستها. وقد أدى «اليهود المغاربة الذين دخلوا تحت حماية هذه الدولة الأوربية أو تلك، خاصة الذين كانوا تحت الحماية الإنجليزية، دورًا مهمًّا في تحرير هذه الصحف. لقد أصبحوا، عن طريق هذه الممارسة من أشد المدافعين عن مصالح طائفتهم الضيقة، ومن أنجع الوسائل المعبّرة عن أطماع الدول التي تستخدمهم لأهدافها الاستعمارية»[١٥]. وقد ظهر في المغرب الكثير من العناوين الصحافية الغربية، ومنها:

جريدة المغرب الأقصى: وقد ظهر العدد الأول منها في ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٨٨٣، وكانت تصدر كل يوم أحد باللغة الإسبانية. وقد كتب عنها قائد البعثة العسكرية الفرنسية كوشميز في تقرير له بتاريخ ١٨٩٢ مايلي: «إنها عمومًا، الجريدة الأكثر اطلاعًا، المعلومات التي تنشرها كانت تقريبًا دائمًا صحيحة.. إنها تساند بكل قواها المصالح والأطماع الإسبانية، ومعادية شيئًا ما لفرنسا»[١٦]. هكذا تصبح الصحافة وسيلة لتبرير المصالح الاستعمارية والدفاع عنها، كما يحضر لديها الحس الاستخباري، بجمع المعلومات الدقيقة بغية التأسيس لواقع استعماري مستقبلي.

جريدة *Le réveil du Maroc*: أتى تأسيس هذه الجريدة في إطار الدعوات المتعددة لحماية المصالح الاستعمارية الفرنسية. وقد لاحظ إدموند دوتي، مؤسس الأنثروبولوجيا الاستعمارية في المغرب، «أن المصلحة الفرنسية بهذا البلد تستدعي إيجاد صحف تتفادى الارتجال، وتدافع عن أطروحات فرنسا عند الحاجة، وتلتزم الصمت عند الضرورة»[١٧].

وبدورها كانت جريدة **انبعاث المغرب** أسبوعية الطباعة، تصدر في كل يوم أربعاء، و«ظهر العدد الأول منها يوم ١٤ يوليو١٨٨٣م، وهو يوم عيد وطني فرنسي»[١٨].وقد لاحظ دوتي أن في إمكان هذه الصحيفة أن تؤدي دورًا رائدًا في خدمة المصالح الاستعمارية الفرنسية، «سيما وأن المفوضية الفرنسية استطاعت، منذ وقت قصير، أن تمسك بزمام هذه الصحيفة»[١٩].

جريدة *The times of Morocco*: وكان ظهورها يوم ٥ تموز/ يوليو ١٨٨٤، وكانت تصدر كل شهر باللغة الإنكليزية، إلّا أنه ابتداء من ١٨٨٦ أصبحت تظهر يوم السبت من كل أسبوع[٢٠]، وقد كانت، آنئذ، الجريدة

---

١٤ ورد في: محمد المنوني، **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، ٢ ج، ط ٢ مزيدة ومنقحة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥)، ج ٢، ص ٢٨٥.
١٥ بوتبقالت، ص ١٩٩.
١٦ المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
١٧ ورد في: جامع بيضا، «صحافة طنجة: مرآة للصراع الدولي حول المغرب (١٩٠٠-١٩١٢)،» في: **طنجة في التاريخ المعاصر، ١٨٠٠-١٩٥٦**، ص ٢٠٦.
١٨ بوتبقالت، ص ٢٠٠.
١٩ بيضا، ص ٢٠٦.
٢٠ بوتبقالت، ص٢٠١.

الوحيدة الناطقة باللغة الإنكليزية، وكان بيدجيت ميكين أول مدير تحرير لها[٢١]. ومن أشهر مراسليها في المغرب والتر هاريس، الذي اختطفه أنصار الريسولي[٢٢]؛ ففي ١٦ حزيران/ يونيو١٩٠٣ هاجمت القوات المخزنية منطقة زنات، وتوجه الصحافي الإنكليزي إلى عين المكان لتغطية الأحداث عن كثب، إلّا أنه وقع في قبضة أنصار الريسولي، ولم يُطلَق إلّا بعد استبداله بمجموعة من أسرى قبيلة الأنجرة[٢٣].

من جانب آخر انفردت هذه الجريدة بذكر بعثة تعليمية مغربية اتجهت نحو الولايات المتحدة الأميركية برعاية بريطانية[٢٤]. كما أثارت الصحيفة، بشدة، قضية بوبكر الغنجاوي[٢٥] واتّهمته بالمتاجرة في الرقيق واستغلال بيوته في الدعارة؛ وقد أرسل مدير تحريرها ميكين الكثير من المقالات التي تنتقد الارتباطات الدبلوماسية البريطانية بالرجل، الذي كان حائزًا امتيازات الحماية القنصلية، وظهائر التوقير السلطانية. وقد قال في افتتاحية سؤال أُثير في مجلس العموم البريطاني يوم ٨ آب/ أغسطس ١٨٨٩، «إن الخبر عن مصادرة ممتلكات الغنجاوي واتهامه بالمتاجرة في العبيد وامتلاك دور للدعارة قد نشرته صحف بريطانية كثيرة ومنها التايمز، والستندار، والدايلي نيوز، وغيرها من الصحف البريطانية التي تناقلت برقية لوكالة رويترز في الموضوع»[٢٦]. وبسبب مكانة الرجل كحلقة وصل بين التمثيل الدبلوماسي البريطاني والدوائر المخزنية والمعلومات التجسسية التي كان يزود بها الإنكليز في طنجة، فقد نجح الدبلوماسي البريطاني كربي كرين «في التخفيف من حدة الاتهامات الغليظة المنسوبة إلى الغنجاوي،وذكر أن صاحب الحملة التشهيرية اعتاد، منذ سنوات، على كتابة افتتاحيات ومقالات مناوئة للمفوضية البريطانية في المغرب، واستبعد أن يكون متورطًا في تجارة الرقيق..».وبخصوص اتّهامه باتخاذ دور للدعارة، ذكر الغنجاوي لكرين «(أنه) لم تكن له معرفة شخصية بمن يكترون دوره وحوانيته وغيرها من العقارات»[٢٧].

اهتمّت هذه المنابر الإعلامية بمخاطبة ممثّلي المصالح الاستعمارية الأوروبية، وبالكشف عن مضامين الخلافات الأوروبية حول مناطق النفوذ في المغرب، ومن ذلك أن النصوص الأولية للاتفاق الودي الفرنسي-الإنكليزي عام ١٩٠٤، ظهرت في الصحف الصادرة في المناطق الشمالية للمغرب.

---

21 Khalid Chaouch, "British Travellers to Morocco and their Accounts, from mid-16th to mid-20th Centuries: A Bibliography" (Working Paper on the web), on the Web: <http://extra.shu.ac.uk/wpw/morocco/Chaouch/Chaouch.htm>.

٢٢ أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الله الريسوني (١٨٥٧؟-١٩٢٥)، أومولاي أحمد الريسوني، ويدعوه رجاله الشريف الريسوني ويسميه الإنكليزالريسولي، ثائر وزعيم، من مناوئي الاحتلال الفرنسي في المغرب العربي في مطلع القرن العشرين. والتر هاريس ابن إحدى العائلات البريطانية الغنية بالمغرب في القرن التاسع عشر، وسافرفي ربوعه وتعرف على عادات المغاربة وتقاليدهم. بعد سنوات من استقراره في طنجة، تعرض هاريس للاختطاف وسقط في أيدي رجال مولاي أحمد الريسوني.

23 Louis Arnaud, *Au temps des Mehallasou le Maroc de 1860 à 1912*, Institut des Hautes études marocaines; notes et documents (Casablanca, Éditions Atlantides, 1952), p. 220.

24 Jean-Louis Miège, *Le Maroc et l'Europe,1830-1894*, 4 tomes (Paris: Presses universitaires de France, 1961-1963), tome 3: *Les Difficultés*(1962), p. 96.

٢٥ بوبكر بن الحاج البشير الغنجاوي، لا يُعرف تاريخ ولادته ومكانها. توفي في عهد المولى عبد العزيز عام ١٩٠٥، بدأ حياته المهنية سائقًا للجمال المتنقلة بين مراكش ومراسي الجديدة وآسفي والصويرة، لحمل البضائع المستوردة والمصدرة، وهو ما ساهم في توثيق صلاته بالإنكليز. وقد برز اسمه في الوثائق المغربية في بداية أعوام السبعين من القرن التاسع عشر بصفته وكيلًا للشركة التجارية البريطانية: مؤسسة بيري وشركاهم في ليفربول (Messers Perry and Co. Liverpool)، وربطته علاقات متينة مع جميع الوزراء وكبار موظفي المخزن الحسني. وتُبرز الوثائق التي ساقها خالد بن الصغير تجسسه لفائدة الإنكليز، الذين بسطوا حمايتهم عليه وعلى آل بيته الأقربين، وقد أطلعهم على بعض الاتفاقات السرية التي عقدها المخزن الحسني مع إيطاليا، وتسلّم في الوقت نفسه ظهائر التوقير والاحترام من السلطان مولاي الحسن، وهو ما يجعلنا نشك في كونه عميلًا مزدوجًا. ونجح، بسبب ذلك، في مراكمة ثروة مالية ضخمة. وفي ١٤ تشرين الاول/ أكتوبر ١٨٩٣، أعلن للإنكليز التخلّي عن مواصلة مهمة التوسط في خدمة المفوضية البريطانية. وقد توفي في عام ١٩٠٥، مخلّفًا ثروة مالية قُدرت بأكثر من مليوني فرنك ذهبية، تمكن الباشا الكلاوي من السيطرة عليها بطرق ملتوية.

٢٦ خالد بن الصغير، **بريطانيا وإشكالية الإصلاح بالمغرب، ١٨٨٦-١٩٠٤** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ١٤٢.

٢٧ المصدرنفسه، ص١٤٢.

ولم يَحُل هذا الاتفاق «الذي توصلت بموجبه فرنسا وبريطانيا إلى تسوية خلافاتها الاستعمارية..دون استمرار الصحافة الطنجية الموالية للإنجليز في الدفاع عن مصالح الرعايا البريطانيين، سيما وأنهم كانوا يتمتعون بنظام الامتيازات منذ القرن التاسع عشر. وكانت *Al Maghreb al Aksa*، الصادرة باللغة الإنجليزية، هي الحاملة لمشعل هذا الدفاع»[٢٨].

على الخطى نفسها سارت الصحافة الإسبانية، وخاصة في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٠٠ و ١٩١٢، ومن أهم المنابر الإعلامية التي أقامتها:

- *El Africa Espanola*، وقد «أسّسها المستكشف والصحفي الإسباني ساتورنينو غيمينيز سنة ١٩٠٣.. وكانت الجريدة مناوئة للأطماع الفرنسية بالمغرب وداعية إلى تحقيق تحالف ألماني–إسباني، للوقوف في وجهها. واستمرت على هذا النهج حتى تاريخ توقفها في [كانون الأول] دجنبر ١٩٠٥»[٢٩].

- *El provenir*: وكانت بمثابة الناطق باسم الجالية الإسبانية في طنجة، «وكان طبيعيًا ..أن تكون لهجتها شديدة في الدفاع عن مصالحها ضد مصالح الجاليات الأخرى، خاصة الفرنسية»[٣٠].

من جانب آخر، استعانت الصحف الألمانية في تغطيتها لبعض الأحداث الداخلية ببعض المراسلين الذين اشتغلوا لفائدة المخزن، ومنهم ليونار كارو[٣١] الذي أرسل الكثير من المقالات إلى بعض الصحف الألمانية،ومنها:

- «die Marrokanisheflotte» (الأسطول المغربي) في جريدة *Hamburgerkorrespodant* بتاريخ ١٩٠٥/٠٧/٠٤.

- «socco Chico in Tanger» في جريدة *Le Vossische Zeitung* بتاريخ ١٠/ ١٩٠٩/٠٢، وفيها، «نشر كارو ملاحظاته الأساسية، ذات العلاقة بالأحداث المغربية»[٣٢].كما عمل المصور الخاص للمولى عبد العزيز، المدعو غابرييل فييري، مراسلًا لجريدة *Illustration*.

كان للصحافة الأجنبية دور في الكشف عن تفاصيل الاتفاق الودي الفرنسي–الإنكليزي؛ ففي «٨ [نيسان] أبريل ١٩٠٤م وقّع كل من اللورد لاندسداون (Lord Landsdowne) وبول كامبون (P. Cambon) إعلانًا، يتم بموجبه إطلاق يد فرنسا في المغرب، في مقابل تخلّي هذه الأخيرة عن «حقوقها» في مصر، مع الالتزام باحترام سيادة السلطان، وبحرّية التجارة مع المغرب لمدة ثلاثين سنة»[٣٣].

---

٢٨ بيضا، ص٢٠٨.
٢٩ المصدر نفسه، ص٢٠٨.
٣٠ المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
٣١ ليونارکارو: انخرط في سلك التجارة البحرية في ألمانيا. وفي عام ١٨٩٩، التقى في هومبورغ بالقبطان الألماني ميتزنير، حيث تم تعيينه قائدًا للسفينة المغربية «التركي» في كانون الأول/ ديسمبر ١٨٩٩، وامتدت مهمته إلى حدود عام ١٩٠٨. وقد مكّنته مهمته هذه من معرفة الكثير من تفاصيل الأحداث التي عاشها المغرب خلال الفترة المذكورة، وخاصة فترة حكم السلطانين عبد العزيز وعبد الحفيظ.والتقى بالريسولي على ظهر السفينة التي كان يقلها، وتوفّر على معلومات دقيقة حول انتفاضة الجيلاني الزرهوني.وتكلّف بنقل المعدات المخزنية بحرًا،لمواجهة أخطار «الفلتان» المتزايدة. وقد شكّل أحد العناصر الأساسية في طابور الجواسيس الألمان، وخاصة عند اندلاع الحرب العالمية الأولى: بتصرف عن تقديم كتاب: Léonhard Karow, *Neufannées au service du Maroc: 1900-1908,* traduction et présentation Monique Miège et Jean-Louis Miège, collection mémoire du Maroc (Rabat: Les Editions la Porte, [1998]), pp. 9-11.
٣٢ المصدر نفسه، ص ١٠.
33 FrédéricWeisgerber, *Au seuil du Maroc modern,*Institut des Hautesétudesmarocaines; notes et documents (Rabat: Les Editions la Porte, 1947), p. 111.

يبدو ممّا سبق أن الصحافة الأوروبية في المغرب تشوفت إلى المحافظة على امتيازات القوى الإمبريالية. وشكّلت قناة أساسية للكشف عن الثُّغَر التي يمكن من خلالها النيل من مصداقية القوى الغربية ذات العلاقة المباشرة بالمسألة المغربية.

وفي محاولة لمخاطبة جزء من الرأي العام المغربي، لجأت التمثيليات الأوروبية إلى إصدار صحف ناطقة باللغة العربية؛ وفي هذا الإطار دعا دوتي إلى تأسيس صحافة عربية اللسان، قائلًا: «بإمكاننا تأسيس جريدة بطنجة تكون شبه رسمية، ومستقلة في ظاهرها، يتكلف بتحريرها بعربية سليمة كتّابٌ مغاربة أكفاء، وتكون مسيّرة بمهارة من طرفنا»[٣٤]. وفي هذا الإطار تم تأسيس جريدة **السعادة** في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٤، ثم تبعتها **الصباح** في ١٠ تموز/ يوليو١٩٠٦.

الدولة وتحدّي إنشاء صحافة وطنية

أحسّ المخزن بخطورة المنابر الصحافية الأوروبية، بسبب هامش الحرية الواسع الذي كانت تتمتع به، مدعومة في ذلك بقوة الحضور الدبلوماسي الغربي. وقد تضايق المخزن من لهجة الجرائد الحديثة الظهور في طنجة، ولم يجد سبيلًا لوقفها، واضطر إلى التعامل مع المسألة من زاوية المنافسة وخوض التجربة الصحافية للرد على مايمكن نعته بالنيل من السيادة الوطنية.

في هذا الإطار، أكد سفير ألمانيا روزن «أن الجرائد حرة فيما تنشر.. وأضاف: لذلك إن الأليق بجانب المخزن في هذا الموضوع، أن ينشئ جريدة رسمية عربية، يكون للموظفين بها معرفة باللغات الأجنبية، وكل من تجاوز الحد -من الجرائد الأخرى- تكذبه الصحيفة الرسمية وترد عليه»[٣٥].

وتوضح الوثائق المخزنية الدور الألماني في إنجاز هذه المبادرة، من خلال رسالة وجهها محمد بن العربي الطريس إلى الوزير عبد الكريم بن سليمان في ٨ تموز/ يوليو ١٩٠٧، جاء فيها: «.. وعليه فقد امتثلنا الأمر الشريف، وكلفنا خديم سيدنا الأمين السيد بناصر غنام: بمباشرة القضية وفق ما أرشد إليه سيدنا، وباشر أمرها -مشافهة- مع باشدور الألمان روزن على الوجه المبين»[٣٦].

انطلق المخزن في تأسيسه لمنبره الإعلامي من موقع الدفاع، ونسي أن منطقة الشمال وحدها ضمت العشرات من الصحف الغربية المتخصصة، التي دافعت عن مصالح الدول الممثّلة لها في المغرب، فلم تكن الحال تسمح بمواجهتها مجتمعة والرد، بموجبها، على كل حادثة تستدعي ذلك.

لم تكن مقدّمة التأسيس سليمة ومجدية، بسبب عدم توفّرها على رؤية إعلامية استراتيجية وفاعلة، وبفعل غياب طاقم صحافي متخصص في الميدان. ولعل ذلك ما يفسر الاستعانة بالخبرة المشرقية، في إخراج صحيفة **لسان المغرب** من قِبل الأخوين أرتور نمور وفرج الله نمور، وقد جاء في افتتاحية العدد الأول منها ما يلي: «.. إذا سألنا بعض من نعد سؤالهم أمرًا مفروضًا الطاعة له، محتوم القيام به: أن نأتي لهذه السلطنة الشريفة.. وننشئ جريدة فيها لقلة وجود الجرائد العربية، وكان ذلك قبل انعقاد مؤتمر الجزيرة، فأجبنا الأمر بملء المسرة، شاكرين حسن

٣٤ ورد في: بيضا، ص٢٠٧.
٣٥ المنوني، ج ٢، ص٢٨٣.
٣٦ المصدر نفسه، ص٢٨٥.

الثقة بنا وجميل المؤازرة لنا، ونحن منذ ذلك الحين -في هذا القطر العزيز- في سعي مستمر لاستكمال معدات الجريدة ومطبعتها .. إلى أن قيض الله ظهورها على هذا المنوال»[٣٧].

ويبدو من خلال الافتتاحية أن الأخوين تلقّيا طلبًا لتأسيس جريدة مغربية من قبل دوائر مخزنية عليا، بمن فيهم السلطان المولى عبد العزيز، كما نستنتج عدم وجود تقاليد مطبعية في المغرب، بسبب مواقف نمطية رافضة لمنتوجات التحديث الغربي، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

كان صدور العدد الأول من صحيفة **لسان المغرب** يوم الجمعة ٢٤ ذي الحجة ١٣٢٤هـ الموافق ٨ شباط/ فبراير١٩٠٧م، ويبدو أنها واجهت صعوبات مادية كثيرة، جعلها تتوقف عن الصدور «عند العدد ٨٤ حيث عُطّلت نهائيًا، ثم سافر صاحباها إلى خارج المغرب أوائل جمادى الآخرة ١٣٢٧هـ/ أواخر [حزيران] جوان ١٩٠٩م»[٣٨].

وفي فاس تولّى الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني إصدار جريدة **الطاعون**عام ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م، «وتولّت إثارة الأفكار الوطنية ومناهضة التغلغل الاستعماري والرد على الجرائد الاستعمارية، التي كانت تتحدث في طنجة باسم الأطراف الأجنبية»[٣٩].

ساهم إصدار الصحف في انتشار حالة من الوعي السياسي، وفي الاطّلاع على ثقافة صناعة الخبر وانتشاره. وضمن هذا الإطار ظهرت المذكرات الدستورية الأولى. فما هي أبرز هذه المذكرات؟ وما عناصر التحوّل والتطور التي لازمتها؟ وكيف أدت دورها في نشر ثقافة حقوقية محلية؟ كيف تفيدنا هذه المذكرات في فهم الحاضر ومستجداته الدستورية والحقوقية؟ وهل يمكن الحديث عن نسق من الاستمرارية التاريخية بين أول مذكرة دستورية في فترة ما قبل الحماية ودستور ٢٠١١ في عهد الملك محمد السادس؟

الصحافة والمسألة الدستورية في المغرب

يمكن القول إن الصحافة أوجدت حالة جديدة من مناخ الحرية والصدع بالنقد السياسي. كما تناسب انتشارها مع عودة مجموعة من النخب العربية والإسلامية من بلاد المشرق، حاملة معها معاني الإصلاح الذي جسّدته الجامعة الإسلامية. ولعل أهم دور أدته الصحافة العربية نشرها المشاريع الدستورية والحقوقية مع مطلع القرن العشرين، مع مايعنيه ذلك من بداية تفكيك بنية النظام السياسي، والتطلّع إلى تغيير هندسة الفضاء الإداري، والتأسيس لما يمكن نعته بإرهاصات نظام الحكم والتسيير القائم على منطق العقد الاجتماعي. ومن أبرز المشاريع الدستورية:

- **مشروع بنسعيد ١٣١٩هـ/ ١٩٠٠م**، ويُعَدّ من المشاريع الإصلاحية الأولى في مغرب ماقبل الحماية، وتم تقديمه بعد دعوة المولى عبد العزيز عددًا من الشخصيات إلى تزويده بآراء كتابية تتناول الإصلاحات المطلوبة[٤٠]. وقد احتوى المشروع على تسعة عشر فصلًا، ويمكن إجمال مضامينه في الجدول الآتي[٤١]:

٣٧ المصدر نفسه، ص ٢٨٤.
٣٨ المصدر نفسه، ص ٢٨٤.
٣٩ حركات، ص١٣٩.
٤٠ المصدر نفسه، ص١٤٣.
٤١ تم الاعتماد في وضع الجدول على: المصدر نفسه، ص ١٤٣-١٤٤، و١٥١-١٥٥.

الجدول رقم (١)

الفصل	المضمون
الأول	- وهو عبارة عن مدخل يدعو إلى العدل والاستقامة، والهدنة مع الأجانب. - اعتبار الإسلام الرابطة الأساسية بين أفراد الأمّة. - اعتماد معيار المروءة والدِّين والأمانة في إسناد الوظائف. - الدعوة إلى إحداث مدارس لتعليم المهمات الجديدة.
الثاني	- تنظيم الإيرادات المحلية في نطاق العمالات.
الثالث - الرابع	- الدعوة إلى إنشاء بلدية وتمتيع أعضائها برواتب محترمة.
الخامس - العاشر	- نصّ على مسح الأراضي والعقارات في الأقاليم، ومساواة البوادي والحواضر في أداء الزكوات الشرعية على الغلال والمواشي. - إحداث ضريبة على الأملاك العقارية المدنية،وتنظيم حسابات هذه الإيرادات على الصعيد الإقليمي والمركزي.
الحادي عشر - الثاني عشر - الثالث عشر	- أكدت ضبط مقدار الوسق إلى الخارج، وما يحفظ من المواد الأساسية للاستهلاك الداخلي.
الرابع عشر	- نص على قراءة الدعاء الناصرية، في جميع مناطق المغرب، والتركيز في قراءته على فئة الأطفال.
الخامس عشر - السادس عشر	- التنظيم العسكري والحربي في التعليم والتدريب وتوفير السلاح بقدرات ذاتية.
السابع عشر - الثامن عشر - التاسع عشر	- الدعوة إلى الاهتمام بالتنظيم القضائي،على المستوى المركزي والمحلي. - اهتم بالإصلاح الزراعي ومساعدة الدولة للفلاحين وطريقة استرداد السُّلف.

يمكن القول، من خلال هذه الفصول، إن المشروع افتقد اللغة القانونية المُحكمة، ووظّف بدل ذلك إنشائية اتّسمت بالعمومية، كما لم يتم تحديد الاختصاصات بالدقة المطلوبة.

لا يمكن نعت هذا المشروع بالصفة الدستورية، فهو أقرب إلى المذكرة التنظيمية، المشفوعة بنبرة عاطفية جلية. وقد قدم عبد الله بنسعيد، عضو اللجنة السياسية في دار النيابة في طنجة، مشروعه هذا عام ١٣١٩هـ/ ١٩٠٠م إلى وزير الخارجية عبد الكريم بنسليمان، الذي انتقده، وخاصة فيما أورده في الفصل الرابع عشر، وقال عنه «إن فيه شيئًا من 'التبوريك'»[٤٢].

وأشار الأستاذ المنوني من جانبه إلى «ثلاثة مشاريع دستورية، وكان أولها هو الذي اقترحه مواطن من سلا: الحاج علي زنيبر، بينما كان الثاني من وضع وافد سوري أقام بفاس طويلًا: الشيخ عبد الكريم مراد، أمّا الثالث، فلا يزال واضعه أو واضعوه غير معروفين بالضبط، وقد تأخر ظهوره إلى أوائل العهد الحفيظي»[٤٣].

٤٢ المصدر نفسه، ص ١٤٣.
٤٣ المنوني، ج ٢، ص ٣٩٩.

- **مشروع الدستور السلوي أو مذكرة الحاج علي زنيبر**: وقد استفاد من وجوده في مصر، حيث امتدت إقامته بها «فترة طويلة، عايش خلالها حرب عرابي باشا وساهم فيها، كما عاين معطيات اليقظة المصرية.. وبعد أربعة وعشرين عامًا عاد إلى المغرب... (و) واجهته ثورة الجيلاني الزرهوني وهي في أوج اشتعالها، ثم اقتراح المشاريع الفرنسية، فمؤتمر الجزيرة وما تلاه من تطورات خطيرة»(٤٤).

ومقارنة بالمذكرة السالفة، تبدو الثقافة الحقوقية والقانونية جلية في تفاصيل هذا المشروع، حيث يحدد مفهومي الاستقلال والاحتلال، باعتماد مرجعية اتفاق الخزيرات عام ١٩٠٦، وقال إن استقلال «دولة مراكش -داخليًا وخارجيًا، برًا وبحرًا- غير منازع فيه، باعتراف الدول أجمع من قديم الأزمان، ولذلك جعله مندوبو الدول العظام الأساس الذي تنبني عليه قاعدة أبحاثهم الإصلاحية، بالمؤتمر المنعقد فيما بين شهري [كانون الثاني] يناير و[آذار] مارس سنة ١٩٠٦م»(٤٥).

من هنا يمكن استنتاج الأسباب التي دفعت الحاج زنيبر إلى تأكيد مطلب الاستقلال، فمن دونه يستحيل الحديث عن مواد دستورية، واختصاصات حكومية. ويمكن إجمال مضامينها في الشكل الآتي(٤٦).

الجدول رقم (٢)

مشروع دستور الحاج زنيبر ١٩٠٦

المجال السياسي والسيادي والأمني	المجال الاقتصادي والجبائي	المجال الثقافي والعلاقات الدولية
-انتخاب لجنة من الأعيان المتنورين، لمباشرة الوسائل الإصلاحية وتعميمها في القطر تدريجيًا. - استقلالية الحكومة في اتخاذ القرارات. - تعميم الأحكام القطرية. - منع الدول الأجنبية من التدخل في نظام الحكومة المحلية. - حصر السلطة التنفيذية في الحكومة المحلية. -الالتزام بالقوانين الداخلية لحكومة البلاد. - منع الاستبداد، ونشر وسائل العدل وتسكين الفتن الداخلية ونشر الأمن.	- وجوب المساواة في الجبايات والضرائب. - الدعوة إلى إنشاء بنك حكومي. - تقييد منح المنافع للأجانب بمدة زمنية محددة، ومنح الأمة ثلثي مدخوله على الأقل. -وجوب رد الديون في آجالها، وعدم اللجوء إليه إلّا بعد البحث اللازم. - اتخاذ التدابير اللازمة لإدخال الفنون العصرية لتطوير الأمور الاقتصادية. - انتخاب مفتش عام لضبط الميزانية السنوية ومحاربة الغش والرشى.	- إقامة تحالفات ودية إيجابية مع القوى الأجنبية. - دعوة الدول إلى المحافظة على مصالح وحدة استقلال المغرب الأقصى. - اعتبار اللغة العربية لغة رسمية، واستعمال اللغات الأجنبية للضرورة. - تقييد امتياز الحرية، بالمحافظة على المروءة. - اقتصار المخابرات المتعلقة بالتعليم، وكافة الإجراءات على الحكومة المحلية. - اشتراط النزاهة والأمانة في تولي المناصب.

٤٤ المصدر نفسه، ص ٤٠٠.
٤٥ المصدر نفسه، ص ٤٠٨.
٤٦ تم الاعتماد في وضع الرسم التخطيطي على النص الدستوري الذي ورد في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٥-٤٢١.

في أثناء قراءتنا مضمون هذا المشروع الدستوري، نستنتج حرصه الشديد على تأكيد استقلالية القرار السياسي الداخلي. ويمكننا فهم مسوغات هذا الإلحاح، في الهجمة المنظمة التي شنتها الدبلوماسية الفرنسية منذ مطلع القرن العشرين، ومن خلال سفارة طايندي، ومؤتمر الجزيرة الخضراء عام ١٩٠٥، حيث كانت فرنسا وإسبانيا تتوخيان الانفراد بإدخال «الإصلاحات» المزعومة، والتأسيس لمرحلة الحماية الفرنسية.

من جانب آخر، تبدو ملامح الدعوة إلى تحصين الذات الوطنية، بتبنّي خيار الإصلاح وإقرار العدالة واشتراط عنصر الكفاءة في تولّي المناصب الحكومية.

كما تتبيّن، من خلال بنود المشروع، ملامح الفساد الإداري، والدعوة إلى انتخاب مفتش عام يتكلّف بضبط ميزانية الدولة، وتكون مهمته القضاء على الغش والرِّشى والعلل الإدارية.

من جانب آخر نستنتج غياب اختصاصات واضحة ومفصّلة لهذه الحكومة التي أُلقي على كاهلها إصلاح الأوضاع العامة. وبالمستوى نفسه، لا نجد أثرًا لسلطة قضائية واضحة المعالم والاختصاصات، بل إن هناك خلطًا واضحًا بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية، بالشكل الذي تنتفي معه خاصية الحياد في ممارسة العدالة الاجتماعية.

– المشروع الدستوري الذي اقترحه الشيخ عبد الكريم مراد وحضور تجربة التحديث الياباني: يمثّل هذا المشروع حالة متقدمة، من حيث الوعي بالمناخ الدولي الذي كان يعرفه العالم، حيث ابتدأت ديباجته بالحديث عن تجربة التحديث الياباني، وأكدت أنه «يمكن لحكومة المغرب أن تبلغ ما بلغته اليابان بأقرب وقت، إذا اقتفت أثر اليابان بالاجتهاد ونفع العامة، وأخذ العلوم الصناعية والوقتية الموافقة للأحكام الشرعية من أوربا، على الأخص في اقتفاء آثارهم في تنوير أفكار الرعية في حثهم على اختراع الأمور النافعة..»(٤٧).

يتبين أن واضع المشروع كان يدرك تفاصيل السياسة الاستعمارية في المغرب، وقد قال إنه اطّلع «على ما تم عليه مؤتمر الجزيرة، من عمل البوليس والبنك وغيره، وإن عموم الرعية نافرة من هذا التدخّل، خوفًا من رسوخ قدمي المباشرين من الضباط الفرنساوية والإسبانيولية، إذا صفى (كذا) لهم الوقت، لأنهم بدعوى الإصلاح يلزمون الحكومة على الاستدانة لإجرائه، فيؤول أمرهم على مراقبة واردات المخزن ومنصرفاته، وبذلك من الخطر ما لا يخفى على متبصر، كما حصل للمرحوم الخديوي إسماعيل وما آل إليه أمر مصر»(٤٨).

تؤمن لغة المشروع بالواقعية السياسية، حيث تقول إن «المحافظة على المعاهدات الأجنبية، وقرارات المؤتمر، واجبة التنفيذ في هذا الوقت، ولكن بلغة ترضي الرعية، وتقنع الأجانب وتوافق الشريعة الغراء، مع السعي وراء سد باب الاحتياج إلى الاستدانة منهم، لنسلم من زيادة تدخّلاتهم في شؤوننا كما هو دأبهم»(٤٩). من جانب آخر حمل صاحب المشروع ثقافة سياسية ودستورية عميقة أهّلته للحكم على تجربة الميجي (١٨٦٨-١٩١٢) في اليابان التي وصلت أصداؤها إلى المشرق العربي، خاصة بعد الهزيمة الساحقة التي ألحقها اليابانيون بروسيا القيصرية عام ١٩٠٥. فكيف تمّت قراءة التجربة من خلال دستور الشيخ عبد الكريم مراد؟

٤٧ ورد في: المصدر نفسه، ص ٤٢٢.
٤٨ المصدر نفسه، ص ٤٢٥.
٤٩ المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

تبدو ملامح تأثير التجربة اليابانية جلية في واضع المشروع؛ فقد كان عبد الكريم مراد مدركًا خصوصياتها وعوامل نجاحها. وهو إذ يدعو إلى الاعتراف بالاتفاقات السابقة، فلأن حكومة التوكوجاوا[٥٠] وحكومة الميجي[٥١]، في بدايتها، اعترفتا ضمنًا بالمعاهدات التي نالت من استقلالية القرار الياباني، وهو ما جنّب البلاد خطر التدخّل العسكري الأجنبي. في موازاة ذلك، اهتم اليابانيون بالبحث عن مختلف عناصر القوة على المستويات الداخلية والخارجية، في أفق إلغاء ما تم عقده من اتفاقات غير متوازنة مع القوى الغربية المتربصة بأرض الميكادو.

إذن، يحضر موضوع المقارنة بالتجربة اليابانية، لأول مرة في المغرب المعاصر، من خلال الدستور الذي اقترحه الشيخ عبد الكريم مراد[٥٢]. ونظرًا إلى أهمية النص، نورد مقتطفات منه للاستقراء والتحليل واستنتاج القواعد والتمثّلات الخاصة بالموضوع الياباني. قال الشيخ عبد الكريم مراد:

«...أمّا بعد، فلمّا تشرفت بالأقطار المغربية وتطلعت على أحوالها: سرّني ما رأيته منهم من اتحاد الجنس والتمسّك بالدِّين وحب السلطان...

وبسبب توفر هذه الصفات في أفراد دولة اليابان، مع اقتفائهم إثر شريعتنا المطهرة:من التعاون وحب الوطن وحفظه بالمال والنفس والتحرز من الأعداء وأخذهم الحكمة ممن كان: فاز وأعلى ملوك زمانهم.

وعلى ذلك يمكن لحكومة المغرب أن تبلغ ما بلغته اليابان بأقرب وقت إذا اقتفت أثر اليابان بالاجتهاد ونفع العامة وأخذ العلوم الصناعية والوقتية الموافقة للأحكام الشرعية من أوربا، على الأخص في اقتفاء آثارهم في تنوير أفكار الرعية في حثّهم على اختراع العلوم النافعة ومكافأة من يبرز شيئًا من ذلك، لأن الذي يعلم أسرار الشريعة الإسلامية وما احتوت عليه من الحثّ على نشر العدالة والمشورة في الأمور وتعلّم المعارف اللازمة للوقت والدين بكل شيء، يستغني به المسلمون عن الأجانب...

ولا ينكر ما كان عليه اليابان قبل ثلاثين سنة من 'الانحطاط' وتفرّق الكلمة بسبب الاستبداد وهجوم ملوك أوربا على مملكة اليابان، وطلبوا منها إجراء الإصلاح الوقتي من سلطانها، حتى استأجروا مدخول الجمارك بثمن زائد عمّا كانت تحصله اليابان على جملة سنين، لأجل إدخال التمدن الأورباوي: من نشر السكك الحديدية والدبيش، وغير ذلك من تشكيل البوليس، فصار لأوروبا نفوذ وكلمة في مملكتهم، فعند ذلك تيقظوا لما لأوربا من الطمع في استملاك بلادهم بطريق سياسي، فجمعوا كلمتهم، ورجع سلطانهم عن الحكم المطلق إلى المشورة، فأسس مجلس نواب الأمة، وانتُخب له أعضاء من كل بلد وشعب في المملكة... وعملوا قانونًا للحكومة فنفذ على الحاكم والمحكوم.

ثم أرسلوا البعثات من أولادهم إلى بلاد أوربا لتعليم العلوم اللازمة: من الحربية والهندسية والصنائع... وشرعوا في فتح المدارس الابتدائية والثانوية والعالية لأجل تعليم ذلك، حتى بلغت الآن في مملكة اليابان إلى

٥٠ التوكوجاوا:هو عصر الأسرة التي حكمت اليابان منذ مطلع القرن السابع عشر حتى عام ١٨٦٨. وقد نهجت هذه الأسرة سياسة العزلة الطوعية، وساهمت في ترسيخ السلام الطويل الذي حقق الأمن الداخلي للبلاد. كما أنها ساهمت في ترسيخ علاقات الإنتاج الفيودالي، وتعرّضت لتحديات خارجية صعبة عام ١٨٥٣ عندما دخلتها السفن الأميركية وفرضت عليها الخروج من دائرة العزلة.

٥١ الميجي هو اللقب الذي عُرف به الإمبراطور الياباني ميتسوهستو الذي قاد عملية الإصلاح في اليابان (١٨٦٨ - ١٩١٢).

٥٢ عرّف المنوني عبد الكريم مراد بأنه شخصية معروفة، الوافد المقيم في فاس من عام ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦-١٩٠٧م. وقد مكث في فاس ثم انتقل منها إلى النيجر، فتوفي بها في مدينة كانو التي استوطنها عام ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م. انظر: المنوني، ج ٢، ص٣١٢-٤٠٦.

أربعين ألف مدرسة، فلما استكملوا المعرفة في مدة عشرين سنة أوقفوا الامتيازات الأورباوية وغلبوا دولة الصين وطردوا دولة المسكوف[٥٣] من كوريا ومنشوريا وصاروا بالدرجة العليا بين الملوك، حتى دولة إنكلترا وألمانيا أرسلتا تلاميذ إلى مدارس اليابان لكي يتعلموا منهم اختراعاتهم التي أظهروها وقت المحاربة»[٥٤].

هل يمكن اعتبار النص إنتاجًا مغربيًا في مقاربة الظاهرة اليابانية؟ أورد المنوني معلومات بخصوص صاحبه قائلًا عنه: «الشيخ العالم السوري عبد الكريم بن السيد عمر بن مصطفى بن الشيخ مراد الشامي الطرابلسي ...مبعوث الشرق إلى المَغرب...كان يهدف ليقوم، في المغرب، بعمل إصلاحي في حقل التعليم الابتدائي، فيضع هذا التأليف في مستوى المتعلمين الصغار ويحاول فتح مدرسة ابتدائية لتلقين العلوم الدينية والعصرية.

وإذا كانت آماله في فتح مدرسة المقاصد العزيزية لم تتحقق، فهو قد نجح -إلى حد- في إلقاء دروس علمية تناولت مبادئ السياسة والجغرافيا والحساب والتاريخ»[٥٥].

تعرّفت النخب المغربية على التجربة التحديثية اليابانية من خلال العالم السوري، الذي وجد، في أثناء إقامته، فراغًا ثقافيًا وتعليميًا في فترة تاريخية تراجعت فيها سياسة الإصلاح التي بدأها، بشكل واسع، المولى الحسن الأول منذ بدايات حكمه الأولى.

لا نعتقد أن الموضوع الياباني تبوّأ مكانته الحقيقية ضمن الاهتمامات المركزية للنخب المغربية خلال الفترة التي تمّ من خلالها صوغ الدستور المذكور. ويبدو أن تركيز واضع الدستور على النموذج الياباني مرتبط بالرؤية المشرقية التي هللت لانتصارات اليابان على روسيا، ألد أعداء الدولة العثمانية، التي بدأت نسج علاقات دبلوماسية مع نظام الميجي منذ بعثة إيواكارا[٥٦] المشهورة، وانتداب فوكوشيرو للقيام بدراسة أولية للوضع العام التركي خلال سبعينيات القرن التاسع عشر.

وقد كتب الجابري في موضوع الدستور قائلًا: «لقد بات حضور اليابان في الفكر السياسي العربي الحديث مباشرًا وقويًا، ومثالًا على ذلك أشير إلى أن أحد المشاريع الدستورية التي قدمت لملك المغرب عام ١٩٠٦م، حينما أخذت النخبة العصرية في هذا البلد تطالب بإقامة حياة دستورية وتدشين نهضة عصرية، طرح في مقدمته بإلحاح وتفصيل تجربة اليابان وإصلاحات الميجي مطالبًا بالاقتداء بها»[٥٧]. وبذلك، أدمج الجابري المغرب ونخبه العصرية ضمن دائرة العرب المهتمين بالنموذج الياباني، مستدلًا على ذلك بمشروع الدستور الذي تم تقديمه إلى السلطان عبد العزيز.

وبالنظر إلى هوية صاحب المشروع وانتمائه المشرقي، يصعب الحديث عن تمثّل مغربي حقيقي للتجربة اليابانية في بداياتها الأولى، ويبدو أن صاحبه واجهته مجموعة من العراقيل، دفعته إلى مغادرة المغرب في اتجاه جنوب الصحراء. كما أن تنبيهه إلى مقدّمات التطور الياباني لم تجد آذانًا صاغية داخل مكوّنات النخبة المخزنية التي كانت تعيش آخر لحظاتها السياسية والإدارية.

---

٥٣ قصد روسيا القيصرية.

٥٤ ورد في:المنوني، ج ٢، ص٤٢٢-٤٢٤.

٥٥ المصدر نفسه، ص ٣١١-٣١٢.

٥٦ بعثة إيواكارا (١٨٧١-١٨٧٣): بعثة يابانية مشهورة أرسلتها حكومة الميجي لمراجعة الاتفاقات السالفة مع البلدان الغربية، وللتعرّف على التقانة والعلوم والمؤسسات في كل من أوروبا والولايات المتحدة.

٥٧ محمد عابد الجابري، «اليابان في الفكر العربي المعاصر،» **الموقف** (بيروت)، العدد ١ (تموز/ يوليو- آب/ أغسطس ١٩٩٢)، ص٤٦.

عندما خرج اليابانيون من عزلتهم التاريخية الطويلة، كان شغلهم المركزي منصبًّا على معرفة قدراتهم الذاتية بمقارنتها بقدرات الأوروبيين والأميركيين العلمية والاقتصادية والاجتماعية عند نهاية القرن التاسع عشر. وفي أثناء الرحلة إلى الديار الغربية، درست البعثات التعليمية اليابانية، بعمق، تجربة التقدم الغربي من نواحٍ مختلفة ومتعددة، واكتشف أفرادها، من خلال ذلك، أسرار التقانة الغربية وأُسسها وقواعدها.

وفي الحالة المغربية كانت المعلومات سطحية وأحيانًا مضلِّلة، ومن ذلك ما ذكره أحد رجال الحركة الوطنية المغربية، قائلًا: «لقد ردد المناضلون داخل الخلايا الوطنية ما يربو على ثلاثين سنة، رفعًا لمعنويات الجماهير ضد الاستعمار وتمكينًا لرصيد الثقة الإنساني بأنفسهم، أن المغرب بعث البعوث إلى أوربا في الوقت نفسه الذي وصلت إليها بعوث اليابان، وقد أثمرت جهود اليابان فأصبحت، بفضلها أعظم دولة شرقية في العالم بينما أخفقت جهود المغرب لسوء حظه، فسقط تحت براثن الحكم الأجنبي فريسة للاستعمار»[٥٨].

وعلى الرغم من هذه الملاحظات، يمكن القول إن أصداء الخطوط العامة لتجربة التحديث اليابانية وصلت إلى المغرب، لكنها لم تتعمّق في وجدان الأنتلجنسيا المغربية، ولم تتحوّل إلى نموذج قابل للدراسة والتمثّل، في وقت شهدت هذه الفترة انتعاشًا في الثقافة الصحافية وإشاعة الأخبار والمدوّنات الدستورية عن طريق المبادرات المشرقية والأوروبية، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

ومن هذه الزاوية يمكن التعامل مع النص الدستوري بتفكيك عناصره واستنتاج طبيعة نظرته للنموذج الياباني:

في البداية، يجانب الشيخ مراد الصواب عندما يصف المغاربة باتحاد الجنس والتمسّك بالدين وحب السلطان، ويتضح بأنها مجاملة دبلوماسية، تتناقض مع ما ذكره الفقيه الحجوي من اختلال الأمن وانتشار الفوضى، ومع ما نعرفه عن أثر الحماية القنصلية فيتنافس الكثير من الأثرياء والشرفاء وعامة الناس للحصول على صك الحماية الفردية.

ولعله أراد بذلك أن يمهّد بالقول بتشابه المقدمات بين المغرب واليابان، حيث قال بتوافر «هذه الصفات في أفراد دولة اليابان»، كما أن اليابانيين مسلمون بالفعل والممارسة من خلال «التعاون وحب الوطن وحفظه بالمال والنفس والتحرز من الأعداء وأخذهم الحكمة ممّن كان».

وإذا كانت المقدمات متشابهة، في نظره، فما المانع من وصول المغرب إلى ما وصل إليه اليابان في أقرب وقت؟ ويضع لذلك شرطًا أساسًا وهو أن يتم اقتفاء «أثر اليابان بالاجتهاد ونفع العامة وأخذ العلوم الصناعية والوقتية الموافقة للأحكام الشرعية من أوربا، على الأخص في اقتفاء آثارهم في تنوير أفكار الرعية في حثهم على اختراع العلوم النافعة ومكافأة من يبرز شيئًا من ذلك».

وبالنظر إلى تردّي واقع المغرب في عهد المولى عبد العزيز، فإن الشيخ مراد يستدرك صعوبة التمثّل، لكنه يقابل ذلك بما «كان عليه اليابان قبل ثلاثين سنة من الانحطاط وتفرّق الكلمة»، ويرجِع أسباب ذلك إلى «الاستبداد

---

٥٨ المصدر نفسه، ص٤٦-٤٧.

وهجوم ملوك أوربا»[٥٩]، وهو بذلك يطابق بين العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية، وينبّه المخزن العزيزي إلى بناء سياسة إصلاحية بمقتضاها.

حاول الشيخ مراد التلميح إلى الحالة المغربية من خلال بسط نموذج تعامل القوى الغربية مع اليابان بعد سلسلة الاتفاقات غير المتكافئة التي عُقدت معه؛ فقد طلبوا منه، كما طلبوا من المغرب، إدخال إصلاحات تناسب مصالحهم، وسيطروا في كلا البلدين على مداخيل الجمارك بشروط قاسية. ولا شك أن ذلك تسبب، كما يبدو من ثنايا النص، في ازدياد نفوذ الغربيين داخلهما، وهذا ما أدى إلى فطنة اليابانيين «لما لأوربا من الطمع في استملاك بلادهم بطريق سياسي». وفي مقابل ذلك، بقي المغرب خاضعًا للوصاية الأجنبية، ولم يحصل لقادته الاستبصار بالواقع والمآل.

كانت اليقظة اليابانية مقدّمة حتّمت جمع الكلمة ونبذ الحكم المطلق، والأخذ بالنظام الديمقراطي فكرًا وممارسة، وهي دعوة تستبطن النقد للاستبداد السياسي لمؤسسة السلطان، وتشجع على نهج الأسلوب الياباني في ممارسة الشورى السياسية.

لا يمكن للإصلاح أن يتأسس من دون معرفة وتعليم، وفي غياب الإمكانات الذاتية لتحقيق ذلك يتم الانفتاح على التجارب العالمية الرائدة التي يمكنها أن تفيد الداخل في بناء قدراته المعرفية. ومن هذه الزاوية، يوضح واضع المشروع الدستوري قيام رجال الحكم الياباني بإرسال «البعثات من أولادهم إلى بلاد أوربا لتعليم العلوم اللازمة، من الحربية والهندسية والصنائع... وشرعوا في فتح المدارس الابتدائية والثانوية والعالية لأجل تعليم ذلك، حتى بلغت الآن في مملكة اليابان إلى أربعين ألف مدرسة».

ويقول الشيخ مراد إن هذه الإجراءات كلها حققت لليابان، على امتداد عشرين عامًا، ما سمّاه المعرفة، مع ما تعنيه من امتلاك السلطة والقوة، وهو ما أدى إلى مراجعة الاتفاقات غير المتكافئة، والانتصار على الصين، وطرد روسيا من كوريا ومنشوريا وهزيمتها عسكريًا عام ١٩٠٥.

أصبحت اليابان رقمًا أساسيًا في المعادلة العلمية، وقامت إنكلترا وألمانيا بإرسال طلبتهما إلى مدارس اليابان «لكي يتعلموا منهم اختراعاتهم التي أظهروها وقت المحاربة».

بهذه الصورة حضر موضوع التحديث الياباني في ذهن الشيخ مراد، الذي حاول جاهدًا، من خلاله، إقناع السلطة العزيزية في تبنّي إصلاحات دستورية.

ركز هذا المشروع، كسالفه، على مبدأ الاستقلال، والاستغناء عن الأجانب. ولتحقيق ذلك اقترح ضرورة توفير ثلاثة أمور أساسية[٦٠]:

٥٩ ذكر الشيخ مراد هجوم الأوروبيين، إلّا أن المعروف تاريخيًا أن أول هجوم تعرضت له اليابان كان على يد الأميركيين بواسطة الكومودور بيري عام ١٨٥٣.

٦٠ تم الاعتماد في وضع الخطاطة على مشروع دستور عبد الكريم مراد، ورد في: المنوني، ص ٤٢٦-٤٤٤.

الجدول رقم (٣)

مشروع دستور الشيخ عبد الكريم مراد

مطلب الاستقلال

تشكيل مجلس الأمة	تكوين جيش نظامي قوي وضخم	توفير إمكانات مالية لمباشرة الإصلاح
- باعتماد الانتخاب، بحسب كل قبيلة وبلد لمدة ٥ أعوام - تشكيل مجلس أعلى تحت رئاسة السلطان - توظيف الشورى في إقرار المسائل الخلافية - اختصاصه بالقضايا التشريعية، وتقرير خدمة الوزراء والعمال - الدعوة إلى تأليف كتاب الأحكام العدلية، وتتم المصادقة عليه من طرف مجلس الأمة والمجلس الأعلى (الدستور) - التزام الجميع، بمن فيهم موظفو الدولة، باحترام بنود الأحكام العدلية - ضبط السياسة الجبائية، والالتزام بما قررته الشريعة الإسلامية في هذا المجال.	- فرض التجنيد الإجباري - تعليم الحركة العسكرية والعلوم الحربية للطلبة - تمنح لهم الوظائف المناسبة، بحسب القدرة والاستحقاق - تنظيم الترقية الخاصة بالجنود - تحديد دورهم في حفظ البلاد، وجباية أموال الحكومة وتوفير الأمن بالأحياء.	- تشكيل مجلس الأحباس في العاصمة - ضبط الأوقاف وحفظ وارداتها - تشكيل فروع إقليمية لهذا المجلس لمراقبة أوقاف المساجد وغيرها، والاجتهاد في تعميرها - تحديد اختصاصات القائمين على تنفيذ هذه الوظائف الوقفية - اعتبار المسجد القاعدة الأولية في استخلاص حساب الأوقاف.

يبدو من خلال النصوص والفقرات الواردة في نص المشروع الدستوري، تأثّر صاحبه بموجة التغيير التي كانت تعرفها منطقة المشرق العربي، وخاصة داخل الدولة العثمانية التي شرعت في تنفيذ الكثير من الإصلاحات الإدارية والقانونية. وأشار الشيخ مراد في أكثر من موضع إلى النموذجين المصري والعثماني كعلامات مضيئة في المجال الجبائي والعسكري، وقال إن «الحكومة...، تجتهد في ترتيب عساكر الطوبجية والخيالة وانتظامها والقيام بإطعامهم وعمل قشلة لسكناهم، مع تربية دوابهم، كما هو جار عند الدول والدولة العلية العثمانية»[٦١]. وفي أثناء حديثه عن مجلس الأحباس، قال «وهذا مجلس أوقاف مصر متوفر لديه أكثر من عشرين مليون جنيه، لمّا ضُبطت وارداته ومتصرفاته»[٦٢].

---

٦١ ورد في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣٤.

٦٢ المصدرنفسه، ص٤٣٦.

ربط مشروع دستور العهد العزيزي تطويرَ التعليم واعادة تنظيمه بمؤسسة الأوقاف. ويظهر أن صاحب المشروع رأى أن «يرتبط تسيير التعليم وتمويله مباشرة بالأمّة حتى يكون ذلك عن طواعية وموضوع تنافس، ولأن ميزانية الدولة كانت عاجزة بالمرة عن أي تحملات بهذا الصدد»[٦٣].

– **مشروع دستور ١٩٠٨**: تمّ في عهد السلطان عبد الحفيظ تقديم مشروع دستور ١٩٠٨، ويعود الفضل في نشر المشروع إلى جريدة **لسان المغرب**، التي كان يصدرها بطنجة الأخوان نمور. و«أكبر الظن أن تحرير المشروع وصيغته أو جزءًا منه كان من عناصر شرقية»[٦٤].

يتركب المشروع من ثلاث وتسعين مادة، إحدى عشرة منها تتناول تسمية الدولة ودينها الرسمي ومذهبها الفقهي –المالكي– ثم اختصاصات السلطان وسلطاته المطلقة. ويبدو من مواد الدستور اللغة القانونية المُحكمة، التي اعتمدها واضعوه، حيث اختلف عن المشاريع الدستورية السابقة في الابتعاد عن التعبير العام، وحلّت بدل ذلك، التحديدات المُحكمة للاختصاصات والمهمّات المتعلقة بجهاز الدولة وموظفيها، من جهة، وعامة أفراد الأمّة من جهة أخرى.

ويتجلى ذلك في ما يلي[٦٥]:

الجدول الرقم (٤)
بعض مواد مشروع دستور ١٩٠٨

المواد الدستورية	المضامين
١-١١	كيان الدولة ومقام السلطان: دين الدولة هو الإسلام احترام الأديان المعروفة من دون تمييز منح السلطان سلطات مطلقة سياسية وعسكرية – تنظيم ولاية العهد
١٢-٣٤	تطرقت إلى حقوق المواطن،وتحديد انتمائه وهويته،وتأكيد مشترك المواطَنة بين جميع الطوائف الدينية – تحديد مفهوم الحرية وربطه بمراعاة الآداب العمومية – المساواة أمام القانون – تعميم أداء الضرائب – حماية الملكية الشخصية – احترام الدولة الحرية الشخصية – منع المخزن من عمليات النهب ضد القبائل المقاتلة – حق الرعية في التظلم إلى منتدى الشورى والسلطان

٦٣ حركات، ص١٣٥.
٦٤ المصدرنفسه، ص١٤٨.
٦٥ تم الاعتماد في وضع الجدول على مشروع دستور ١٩٠٨، ورد في: المنوني، ص ١٦٨-١٧٧.

المواد الدستورية	المضامين
٣٥ -٥٦	منتدى الشورى يتناول منتدى الشورى، الذي ينقسم إلى: مجلس الأمة ومجلس الشرفاء: - منح حرية التعبير لأعضاء المنتدى - إسقاط العضوية عمّن تثبت خيانته - اعتماد الأغلبية في المصادقة على القرارات - منع الانتساب إلى المجلس عن كل من المحميين والأميين، كما تم منع الجمع بين الوظيف المخزني، وعضوية مجلس الأمة - تحديد عدد أعضاء مجلس الشرفاء ومعايير انتقائهم من قِبل أمراء الأسرة المالكة والشرفاء والعلماء، وكبار العساكر والأعيان - دور المجلس في الحفاظ على أساس الدّين، واستقلال السلطنة، وعدم الإضرار بحقوق السلطان، والأمة، وبيت مال المسلمين، والحفاظ على قيم الحرية والدستور والآداب العمومية
٥٧-٦٦	- ضبط آليات تعيين كبار المسؤولين في المخزن، وتحديد اختصاصاتهم ومسوغات عزلهم. - منح الحكومة صلاحيات تعيين عمال الإقليم والقبائل، بتنسيق مع منتدى الشورى.
٦٧ - ٧٤	مراقبة مالية الدولة ورواتب كبار الموظفين عن طريق - هيئة التفتيش - تحديد رواتب كبار الموظفين، وباقي مستخدمي الحكومة
٧٥-٨٢	الحماية القنصلية: - ربط الحصول على الحماية بموافقة المخزن - منع المحميين من الدخول في الوظائف المخزنية - تقبل الدولة رجوع المحمي إلى تبعة الدولة المغربية، مع استفادته، كباقي أفراد الأمة، من حقوقه الشخصية والمدنية - يُشترط في المحمي أن تكون له صلات مع الأجانب توجب عليه اتخاذ الحماية
٨٣ - ٩٠	موضوعات خاصة بالتعليم - دعوة إلى إنشاء وزارة للتعليم، تتكلّف بإقامة المدارس في جميع المناطق وبين القبائل - تقسيم المدارس إلى مدارس ابتدائية ومدارس ثانوية، ومدارس عليا أو كليات،مع قصر التعليم العالي على القرويين، مع تحديثها وتجهيزها عصريًا. - إجبارية التعليم الابتدائي - مجانية التعليم - إمكانية فتح مدارس خاصة لتعليم العلوم والصنائع أوغيرها - تشجيع تمدرس الفتيات - دعوة إلى إنشاء المدارس الصناعية والزراعية، بعد فتح المدارس العلمية - اشتراط الكفاءة في انتخاب المعلمين
ملحق من ثلاث مواد ٩١-٩٣.	- أولوية رأي منتدى الشورى، وتأكيد دوره كجهاز للمراقبة - تنظيمه لقوانين الإدارات الحكومية - حصر تعديل المواد الدستورية في جهاز منتدى الشورى ومصادقة السلطان عليه

لم يكن الهدف من إيراد مجمل المشاريع الدستورية، التي عرفها المغرب عند مطلع القرن العشرين، مقتصرًا على التعريف بمضامينها وحيثيات إخراجها، ولكن حاولنا فحصها وإدراك الملابسات التاريخية التي لازمتها، مع تقييم نتائجها واستنتاج التحوّلات التي أحدثتها في فكر النخبة المغربية خلال تلك الظروف التاريخية الحرجة التي كان المغرب يمر بها.

وفي أثناء تفحّصنا مجمل الوثائق الدستورية المذكورة، نلاحظ تفاوتًا على مستوى الصيغة واللغة القانونية والدستورية. ويمكن اعتبار مشروع دستور ١٩٠٨ حالة متقدمة في إنتاج خطاب قانوني محكم على مستوى الشكل والمضمون.

من جانب آخر تأثر واضعو المشروع الدستوري بفكر الأنوار الأوروبي في سياق الحديث عن الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين ولأعضاء منتدى الشورى. كما انفرد هذا المشروع بتحديد الاختصاصات الحكومية، وبإقامة جهاز تقني لمراقبة المال العام، واهتمت بنوده بقضية التعليم، وفصلت في الأدوار المنوطة بالمدرسة المغربية. وتبدو ملامح الخصوصية العربية الإسلامية واضحة من خلال التركيز على دِين الأمّة وأولوية اللغة العربية كلغة رسمية للبلاد.

بيد أن معظم هذه المشاريع صاغته نخب فكرية مشرقية تلقّت تكوينها الفكري والسياسي في بلاد المشرق، في الوقت الذي كانت الوضعية الداخلية تتجه إلى المزيد من حالات الانهيار الرمزي والمادي، خاصة بعد التوافقات الإمبريالية بشأن المسألة المغربية، وإنهاك قوى الإنتاج الداخلي بفعل التمردات والصراعات في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٠٠ و ١٩١٢.

يقول الجابري إنه، بغضّ النظر عن الانتماءات المشرقية لمحرري المذكرات الدستورية، «فالمهم في الأمر أن قضية الإصلاح في المغرب أخذت تحمل مضمونًا تحديثيًا وتكتسي طابعًا وطنيًا»[٦٦]. إلّا أن حدود الإشعاع الدستوري على النخب والقواعد المجتمعية، وموقعه من الممارسات السياسية يحتاجان إلى تمحيص ونظر.

إن الدستور لا يكون فاعلًا وإيجابيًا إلّا إذا استند إلى قاعدة مجتمعية، تساهم، عبر ممثّليها ونوابها، في صوغه وضبط مواده؛ فهو بناء فوقي تحمله قوائم المجتمع ونخبه، كما أنه منتوج مجتمعي خالص، تضمن له قواعده خاصية الاستمرار والفعالية.

لم تنتج أوروبا دساتيرها الوطنية إلّا بعد مراحل شاقة من الصراعات السياسية والتراكمات في بناء نماذج من التنظيرات السياسية المتعددة والمتباينة، التي أعطت في آخر المطاف منظومة حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا وإنكلترا، ويأتي وضع الدستور والقوانين تتويجًا لمرحلة من المكابدة في ترتيب الفضاء الداخلي على المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ويحتاج هذا التأسيس إلى فئة مجتمعية قادرة على تنزيله على مستوى الممارسة والتطبيق.

كان في الإمكان، في الحالة المغربية، استيراد نماذج دستورية متقدمة، يتم تعديلها لتلائم الخصوصيات المحلية، لكن المشكل الأساس ظل كامنًا في محل التنزيل، الذي افتقد الشروط الكفيلة بإحداث التناغم بين النموذج/ المثال والواقع الصعب الذي كان يمر به المغرب، دولة ومجتمعًا، بفعل الضعف البنيوي لمؤسسة الدولة، وغياب الحاضن المجتمعي.

كان المغرب ينزف ماديًا ومعنويًا بفعل الغرامات الحربية التي فُرضت عليه. وفقد المجتمع عناصر التلاحم والوحدة، وغابت القيادة الفاعلة التي يمكنها التقاط زخم اللحظة التاريخية الحرجة والتأسيس لبديل يجنّب البلد السقوط السياسي والحضاري.

لم تحقق المشاريع الدستورية نتائج إيجابية على مستوى التنزيل والتنفيذ، بل أنتجت مشكلات معنوية ومادية للمخزن، كما أنها فقدت المقدّمات المجتمعية والسياسية الكفيلة بتوفير فرص النجاح.

من جانب آخر دُونت المشاريع الدستورية السالفة ضمن نسيج تربوي غابت فيه ملامح مدرسة وطنية ذات عمق تاريخي ونجاعة، على مستوى استيعاب الواقع وإكراهاته الداخلية والخارجية.

---

٦٦ محمد عابد الجابري، **المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية.. الحداثة والتنمية**(الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨)، ص ١٩.

خاتمة

بالرغم ممّا قلناه سابقًا عن محدودية أثر المشاريع والمذكرات الدستورية في الرقي بالممارسة السياسية إلى درجة الفعل الديموقراطي في فترة ما قبل الحماية، فإن تواترها سمح بتحقيق قيمة تراكم تاريخي دستوري تعرّفت من خلاله النخبُ السياسية والثقافية في المغرب على ما كان يعرفه المشرق العربي من حراك سياسي وصحافي ودستوري انتقلت أصداؤه إلى المغرب ووجد أرضية مناسبة للتنزيل، كما شكّل مقدّمة رئيسة أسست لكثير من التحوّلات السياسية والحزبية التي عرفها المغرب في أثناء فترة الحماية، وخاصة بعد إصدار الظهير البربري[٦٧] عام ١٩٣٠، وتأسيس كتلة العمل الوطني، وتقديم مذكرة الإصلاحات إلى سلطات الحماية قبل أن تتحول إلى مطلب للاستقلال عام ١٩٤٤.

كما أشرنا في مقدّمة البحث، استقل المغرب عن فرنسا في ٢ آذار/ مارس ١٩٥٦، وتم إقرار أول دستور للمغرب في ١٠ آذار/ مارس ١٩٦٢، وجرى تعديله أو مراجعته في ١٩٧٠ و ١٩٧٢ و ١٩٨٠ و ١٩٩٢ و ١٩٩٦، قبل أن يأخذ المغرب بدستور جديد عام ٢٠١١، ضمن ظروف إقليمية ووطنية أطاحت عددًا من الأنظمة الشمولية والاستبدادية في العالم العربي.

لقد قرأت الدولة في المغرب الوضع الجديد الذي أفرزته موجات الربيع العربي الهادرة بشكل مختلف عن باقي الدول العربية، وبادرت إلى تقديم مشروع دستوري تباينت الآراء في تقييم نصوصه وفصوله، بالنظر إلى المرجعيات السياسية والفكرية التي تؤطّر هذه المواقف وترسم لها علاقتها السياسية إزاء صنّاع القرار في المغرب.

لقد ترسخت الممارسة الدستورية في المغرب وأضحت قيمة حقيقية تؤثث المشهد التعاقدي بين المؤسسات ومجموع المواطنين؛ ولا شك أن عمق التجربة تكمن في ما ذكرناه سالفًا عن التجارب الدستورية والمذكرات التنظيمية التي برزت أصداؤها عند بداية القرن العشرين.

منحت التجارب الدستورية لفترة ما قبل الحماية عمقًا تاريخيًا ساهم في بلورة فكر دستوري مغربي بلغ أوجه في عريضة المطالبة بالاستقلال في ١١ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٤، وفي أدبيات رواد الحركة الوطنية كعلال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني.

وتأسس آنذاك عقد سياسي بين الملك والحركة الوطنية جعل منهما مكوّنين متكاملين في بناء المشهد السياسي الداخلي خلال عهد الملكين الراحلين محمد بن يوسف والحسن الثاني.

في عهد الحسن الثاني، تم في ١٩٦٢، ١٩٧٠، ١٩٧٢، ١٩٨٠، ١٩٩٢، ١٩٩٦ إقرار ستة دساتير وتعديلها. وقد جرى ذلك ضمن أجواء سياسية اتّسمت بالصراع الخفي والمعلن بين المعارضة السياسية والقصر، حيث سادت بين الطرفين أجواء عدم ثقة، وحملت المدونات الدستورية بصمات ذلك من خلال السلطات الواسعة وشبه المطلقة التي تمتع بها الملك في مجمل الدساتير المذكورة آنفًا.

في تموز/ يوليو ١٩٩٩ تولّى الملك محمد السادس السلطة في أثناء فترة حكومة التناوب التي قادها الكاتب العام للاتحاد الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي والكتلة الديمقراطية، بتوافق سياسي مع الملك الراحل الحسن الثاني. ودشن الملك الجديد عهده بإعطاء الأولوية للعمل الاجتماعي، وتقوية مؤسسات الدولة، وتجهيز البلاد بالبُنى التحتية الأساسية، والأخذ بسياسة التنمية البشرية، والحد من التباينات الجهوية على مستوى التنمية الداخلية.

---

٦٧ **الظهير البربري**، أي المرسوم البربري، هو قانون أصدره الاحتلال الفرنسي للمغرب في ١٧ ذي الحجة ١٣٤٠هـ/ ١٦ مايو ١٩٣٠م. ونصّ هذا الظهير على جعل إدارة المنطقة البربرية تحت سلطة الإدارة الاستعمارية، فيما تبقى المناطق العربية تحت سلطة «حكومة المخزن» والسلطان المغربي، وتم إنشاء محاكم على أساس العرف والعادة المحلية للبربر، وإحلال قانون العقوبات الفرنسي محل قانون العقوبات «الشريفي» المستند إلى الشريعة الإسلامية؛ ومن ثم قام هذا القانون بنوعين من العزل تجاه المناطق البربرية؛ أولهما عزل الإدارة السلطانية عنهم، وعزل الشريعة الإسلامية عن التقاضي بينهم، على اعتبار أن العادات والأعراف البربرية كانت سابقة على الإسلام. وكان البربر يشكلون حوالي ٤٥ في المئة من سكان المغرب في تلك الفترة، وينتشرون في بلاد الريف وجبال أطلس.

وجاءت أحداث الربيع العربي لتغيّر المشهد السياسي داخل كثير من الأنظمة الشمولية في العالم العربي، حيث ساد الاستبداد السياسي وحكم الفرد والأوليغارشية التي احتكرت الشأن السياسي واقتسمت المنافع الاقتصادية، وفي مقابل ذلك انحسرت الحريات الفردية والجماعية، وغابت الدساتير الديمقراطية وأفكار العقد الاجتماعي، من الفصل بين السلطات ودعم للتعددية السياسية... فنشأت بذلك هوة عميقة بين الدولة والمجتمع ازداد حجمها بتواتر الانتخابات المزوّرة ومصادرة الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية...وكان سقوط الأنظمة في تونس ومصر واليمن نتيجة تاريخية حتمية لكل هذه التناقضات الداخلية.

ضمن هذا السياق اختار الملك محمد السادس أسلوبًا جديدًا في احتواء تداعيات الربيع العربي وخروج المكوّنات السياسية المهمشة إلى الشارع، في إطار ما يسمّى حركة ٢٠ فبراير: ففي ٩ آذار/ مارس٢٠١١، تحولت عيون المغاربة وآذانهم إلى شاشات التلفزة وهي ترقب خطاب الملك الذي أمر فيه بإعداد دستور،وأوكل مهمة إنجازه إلى عقول دستورية مغربية ترأسها اليساري سالفًا عبد اللطيف المنوني. وفي ١٧ حزيران/ يونيو، ألقى الملك خطابًا آخر بيّن من خلاله الخطوط العريضة للنصوص الدستورية الجديدة التي عُرضت على الاستفتاء يوم فاتح تموز/ يوليو ٢٠١١، حين صوّت المواطنون المسجلون في اللوائح الانتخابية لصالحه بأغلبية مطلقة.

وقد أكد الدستور الجديد المبدأ الدستوري للملكية المواطنة والملك المواطن، وتمت دسترة اللغة الأمازيغية وجميع حقوق الإنسان، كما هو متعارَف عليها عالميًا، وانحسرت سلطة الملك نسبيًا لصالح رئيس الحكومة، حيث خضع الانبثاق الديمقراطي للسلطة التنفيذية من الحزب الذي تصدر الانتخابات، من جانب آخر أصبح للبرلمان بغرفتيه سلطة برلمانية تمارس اختصاصات تشريعية رقابية واسعة.

وبالرغم من هذه السّمات الجديدة التي طبعت الدستور الجديد، فإن أصواتًا معارضة لا ترى جديدًا طرأ على المشهد الدستوري الجديد، وتمثّلها قوى اليسار الراديكالي وبعض القوى الإسلامية الوازنة التي رفعت شعار الملَكية البرلمانية، حيث يسود الملك ولا يحكم كما هي الحال في الملَكيات الغربية في إسبانيا وإنكلترا وبلجيكا وغيرها.

ما يمكن قوله في الخاتمة إن التجربة الدستورية في المغرب ليست وليدة اللحظة الراهنة، بل تمتد عميقًا في التاريخ، ويتضح ذلك من التعاقدات السياسية التي كانت تحاك بين الأمراء من جهة والعلماء والأعيان والرعية من جهة أخرى، وبرز ذلك بشكل واضح في الفترة الحديثة والمعاصرة، حيث كانت البيعة السياسية مشروطة بأدوار محددة يقوم بها السلطان، كما بدا ذلك جليًا في بيعة السلطان عبد الحفيظ عام ١٩٠٧.

ولا شك أن المناخ السياسي الذي كان المغرب يشهده، والانفتاح على التيارات السياسية والفكرية في المشرق العربي أثريا بشكل كبير مدوّنة الفقه الدستوري، ممثّلة في مجمل المشاريع الدستورية في فترة ما قبل الحماية الفرنسية عام ١٩١٢.

وقد أحدثت فرنسا قطيعة في مسيرة التطوّرات السياسية والدستورية في المغرب، حيث احتكرت السلطة التنفيذية وواجهت بالقمع والاعتقال والتقتيل روادَ الحركة الوطنية وعمومَ الشعب المغربي.

ورغم ذلك، برزت نخب سياسية أنتجت حفريات دستورية رائدة مع علال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني، وأضحت المسألة الدستورية أحد العناصر الاستراتيجية التي لا يمكن لطرف واحد، مهما تكن مرتبته، أن يبتّها بمعزل عن جميع القوى المؤثرة في المشهد السياسي العام في المغرب.

لن يكون دستور ٢٠١١ آخر دستور: فقد اعتاد المغاربة على مراجعة تعاقداتهم السياسية انسجامًا مع تطوّر الأحداث الداخلية والخارجية، وقد يصل المغرب يومًا ما إلى إقرار دستور أكثر تقدمًا من سابقيه.

علي عفيفي علي غازي *

دستور الوحدة الوطنية المصرية (١٩٢٣)

يُعَدّ دستور العام ١٩٢٣ في مصر أول أساس من أسس نظام الحكم البرلماني، وأول دستور ديمقراطي، وخطوة مهمة على درب التطور السياسي والدستوري، وبداية صفحة جديدة في تاريخ ذلك البلد. وتتركّز هذه الورقة على مسألة تمثيل الأقليات في هذه التجربة الدستورية اللافتة، لكنها تضع ذلك في سياق تكوّن الجامعة الوطنية المصرية الحديثة على أثر ثورة ١٩١٩ وحلولها محلّ أيديولوجيا الجامعة الإسلامية، وصولاً إلى دستور العام ١٩٢٣ الذي كفل المساواة في الحقوق لجميع المصريين بصرف النظر عن الدين والجنس واللغة، في الوقت الذي كفل حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، لينتفي المفهوم الديني للأقلية من قاموس السياسة المصرية ويحلّ محلّه معنى الأقلية السياسي والاقتصادي.

بادئ ذي بدء، تقتضي الضرورة المنهجية الإشارة إلى أن موضوع هذا البحث يتعلق بالصلة بين مسلمي مصر وأقباطها في المجال السياسي، وبحث تلك الصلة من خلال تطوّر الجماعة الوطنية، ومن خلال نمو المفهوم القومي للجامعة السياسية في أعقاب ثورة ١٩١٩، متمثلًا في حركة القومية الليبرالية المصرية، كبداية لتكوين الجامعة الوطنية المصرية في التاريخ الحديث. لقد كانت الدولة المصرية المؤسسة القومية التي قام على أكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية. وكانت ثورة ١٩١٩ هي المفجّر، وإليها يعود الفضل في ما تلاها من ترابط الوحدة الوطنية بين شقّي الأمّة المصرية، إلى الدرجة التي جعلت اللورد كرومر يكتب قائلًا: «الخلاف الوحيد بين القبطي والمسلم، أن الأول مصري يتعبد في كنيسة مسيحية، بينما الآخر مصري يتعبد في مسجد محمّدي»[1]. ولهذا، لن تسعى هذه الورقة إلى تقديم فهم تاريخي شامل لدستور ١٩٢٣، كأول تجربة دستورية مصرية بعد الاستقلال، كما لن توضح خصوصيته الدستورية، ولا كونه إضافة إلى التجربة الدستورية المصرية، وإنما سيكون التركيز على المسألة الدينية في مصر، باعتبار أن الوحدة الوطنية المصرية تمثّلت في هذا الدستور بصورة جلية واضحة وبأسمى معانيها، مع إشارات سريعة خاطفة إلى القضايا الدستورية الأساسية ومختلف أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المرتبطة بالدستور. ويركز هذا البحث على تجربة تمثيل الأقليات في ظل الدستور، وهي الموضوع الذي أثير كذلك عند وضع دستور ٢٠١٢ الحالي، في أعقاب ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، التي ضربت مثلًا رائعًا في الوحدة القومية المصرية، يذكّرنا بما حدث في ثورة ١٩١٩، فهل يعيد

* باحث مصري.

1 Evelyn Baring Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols. (New York: Macmillan Company, 1916), pp. 205-206.

التاريخ نفسه ويصبح دستور ٢٠١٢، الذي عارضته معظم القوى السياسية المصرية وخاصة الليبرالية منها، تكرارًا لتجربة دستور ١٩٢٣ الذي عارضته في حينه قوى الأغلبية متمثّلة في حزبي الوفد والوطني؟

ثورة الهلال مع الصليب

صدمت ثورة ١٩١٩ سلطات الاحتلال البريطاني في مصر، التي كانت تعمل على زرع الفتنة الطائفية بين شقّي الأمّة المصرية: المسلمين والأقباط، وذلك لأن الثورة أكدت وحدة ذلك الشعب، وأنه وطني، ارتوى بشقّيه من مياه النيل، وتمرّغ جسده بطينته، فصار جزءًا واحدًا ونسيجًا واحدًا. لقد وقف القبطي والمسلم بقلب واحد يتصدّيان للعدو الإنكليزي دفاعًا عن الوطن، فاتحَين صدريهما لرصاصه الذي لم يفرّق بينهما، فعرف الإنكليز أن أهل مصر جيش واحد، وقلب واحد، وأنه لا سبيل إلى قهرهم، ولا القضاء على وحدتهم المقدسة، السمة المميزة للحركة الوطنية الشعبية.

فشلت خطة كرومر، التي تكلم عليها في كتابه **مصر الحديثة**، في التفريق بين الأقباط والمسلمين. وأوصى بأن تعتمد الإدارة البريطانية على الأقباط دون المسلمين، مثنيًا على الأولين ثناءً خبيثًا لم يرد منه الدفاع عنهم، وإنما أراد أن ينصح لدولته بألّا تعتمد في إدارة مصر إلّا عليهم، بغية إثارة كراهية إخوانهم المسلمين لهم، وإيقاع الفرقة بين شقّي الأمّة، فيبتلى بعضهم ببعض، ويجني الإنكليز وحدهم الثمر[٢]. وقد أبى أهل مصر إلّا أن يكذبوا هذه الدعوى، ويقف الأقباط مع إخوانهم يدًا في يدٍ، مدافعين عن وطنهم الغالي ضد العدو اللئيم، الذي يريد الشر بهم جميعًا. وفي شوارع بلادهم وقراهم الممتدة على ضفاف النيل، خاضوا لظى معارك دامية، استشهد فيها منهم مئات، على أذرع بعضهم وشم الصليب، وعلى أذرع الآخرين وشم الهلال. ومن يطالع ما كتبه عبد الرحمن الرافعي في تأريخه لثورة ١٩١٩، يجد تفاصيل هذه المعارك وإحصاء لمن استشهد فيها من أبناء مصر جميعًا[٣]، ويشعر بأن مصر تغلغلت في دمائهم، التي قدّموها فداءً لها عن قلب صادق غيور.

كان اعتقال سعد وزملائه الشرارة الأولى التي انطلقت منها الثورة، التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ البلاد؛ إذ انطلقت التظاهرات، وعمّت الاضطرابات مصر من أقصاها إلى أقصاها، وشملت طوائف الشعب المصري وطبقاته، فتآلف المسلمون والأقباط على السواء، وشارك في هذه الثورة الطلبة والتلاميذ، والعمال والفلاحون، والتجار والمحامون وسواهم. وعلى هذا يمكننا النظر إلى حزب الوفد باعتباره تعبيرًا شعبيًا، وتجسيدًا لآمال الأمّة في الاستقلال المنشود.

استطاع حزب الوفد من خلال تنظيمه أن يمضي في تدعيم صفوفه، فتمكّن من توحيد الغالبية العظمى من المصريين من دون اعتبار للاختلافات الاجتماعية أو الدينية. وقد تآخى الهلال والصليب وراء الوفد، وأشاد المهاتما غاندي بتلك الحقيقة فقال: «لقد كان سعد زغلول أستاذي، وقلّدناه في حركته الوطنية، قلّدناه في فكرة تأليف الحزب من طبقات، كلّما اعتقل الإنكليز طبقة حلّت مكانها طبقة أخرى، ولكننا فشلنا في أمرين: أولهما توحيد الهندوس والمسلمين كما وحّد سعد بين الأقباط والمسلمين، وثانيهما إضراب الموظفين»[٤].

اتخذ دعاة الثورة في القاهرة أماكن يجتمعون فيها، يتدارسون شؤونها، ويدرسون خططها. ومن هذه الأماكن ما كان سرّيًا، ومنها ما كان معلنًا، وفي طليعتها الأزهر، الذي لم تستطع السلطة العسكرية اقتحامه ومنع الاجتماعات العامة فيه، بسبب مكانته ومنزلته الدينية. ولهذا أصبح محفلًا للخطباء، يتبارون فيه من الطبقات كلها، ويقف على منبره القس المسيحي إلى جانب الشيخ المسلم. وظهر خطباء عُرفوا بمواهبهم الخطابية، من أمثال: القمص

٢ المصدر نفسه، ص ٣٣١-٣٤٥.

٣ عبد الرحمن الرافعي، في **أعقاب الثورة المصرية: ثورة ١٩١٩**، ٣ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧-١٩٨٩).

٤ محمد فريد حشيش، **حزب الوفد، ١٩٣٦-١٩٥٢**، تاريخ المصريين؛ ١٥٩-١٦٠، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ج ١، ص ١٧٨.

سرجيوس والقمص بولس غبريال، من علماء الإكليريوس، والشيخ مصطفى القاياتي والشيخ محمد أبو العيون من علماء الأزهر الشريف.

وقد اشترك المسلمون والأقباط على السواء في الثورة منذ بدايتها، لأول مرة في تاريخ مصر. وظهرت الروح الوطنية لدى المصريين، كما تلاحم عنصرا الأمّة من أقباط ومسلمين، وتبادلا إلقاء الخطب الحماسية في الكنائس والمساجد، فساعد كل ذلك على ترسيخ الإيمان بالوطنية بعيدًا عن التعصب الديني، وتأكد أن مصر للجميع وفوق الجميع. ثم أعقب ذلك نضج التلاحم القومي من خلال المشاركة في الأحزاب الوطنية ثم في الوزارة والبرلمان. وقد سجّل كاتب إيطالي هذا الاشتراك بقوله: «إن هذه المرة لهي الأولى في التاريخ التي رأينا فيها الرايات خفاقة،... فقد حدث في مصر كما حدث في الهند من محو آثار التعصب بين المسلمين والهندوس، وزالت الانشقاقات الدينية المختلفة»[٥].

كان اتحاد عنصري الشعب المصري في ثورة ١٩١٩ أعظم إنجازات الثورة، إذ أصبحت مصر دولة لا تمييز فيها للعصبيات والنعرات الطائفية والدينية، وقد حدث هذا الانقلاب الخطِر بتلقائية وسهولة ويسر، وساعد على حدوثه سقوط الدولة العثمانية، وانحسار أيديولوجيا الجامعة الإسلامية، وتغيّر وجه العالم السياسي والاجتماعي والعقائدي في أثناء الحرب العالمية الأولى، فقد تآخى الجميع واتخذوا علمًا في وسطه هلال أبدلت نجومه بصليب، وأخذ القساوسة يخطبون على منابر الأزهر، وغيره من المساجد، وأخذ مشايخ المسلمين يخطبون في الكنائس، بل إن السيدات المسيحيات دخلن المساجد وألقين خطبًا، كما حدث في ٢٤ نيسان/ أبريل عندما استقبلت لجنة من السيدات المسلمات المجتمِعات في مسجد السيدة زينب، وفدًا من السيدات القبطيات اللاتي أتين لشكرهن على التهنئة بعيد الفصح[٦]. وسبق أن عقدت السيدات في آذار/ مارس اجتماعًا في الكنيسة المرقسية بالأزبكية، حيث انتُخبت اللجنة التنفيذية للنساء الوفديات، برئاسة هدى شعراوي، ونُظّمت تظاهرة مصاحبة تعرضن فيها لرصاص المحتلين[٧]. وفي ١٣ كانون الأول/ ديسمبر، عُقد اجتماع في الكنيسة المرقسية بالأزبكية للاحتجاج على تشكيل يوسف وهبة للوزارة، وقدوم لجنة ملنر، وكان في مقدمة النسوة المجتمِعات هدى شعراوي، ونبوية موسى، وإستر فهمي ويصا[٨].

ويمكننا القول إن أيديولوجية القومية المصرية تأكدت خلال تلك الفترة، كما ترسّخ الشعور بالوطنية المصرية، والغيرة على مصالح البلاد الوطنية، وأحوالها الاجتماعية. من هنا يتضح أن أيديولوجيا القومية المصرية تغلبت على أيديولوجيا الجامعة الإسلامية، التي كانت تدعو إلى الاستقلال في إطار التبعية للخلافة العثمانية، التي كانت سائدة حتى انتهاء الحرب العالمية الأولى، وثورة ١٩١٩.

لقد شعر الأقباط بالمهانة التي ألصقها بهم يوسف وهبة بقبوله تشكيل الوزارة. وقد اجتمعوا في الكنيسة المرقسية في ٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر، برئاسة القمص باسيليوس، وكيل البطريركية، وأعلنوا سخطهم على يوسف وهبة وبراءتهم منه. وكتب عبد الرحمن فهمي في وصف الاجتماع، يقول: «ازدحمت كاتدرائية الأقباط الأرثوذكس بجمهور كبير من نخبة الشعب القبطي يربو عدده على الألفين، امتلأت مقاعد الكاتدرائية بهم وبماشيها، ورأس الاجتماع حضرة القمص باسيليوس وكيل البطريركية،... ثم نهض حضرة القمص سلامة منصور رئيس المجلس الملّي بالقاهرة، وبارك الحاضرين، ودعا لهم بالنجاح في مقاصدهم الوطنية، وخطب توفيق

---

٥ عبد العظيم محمد إبراهيم رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر، ١٩١٨- ١٩٣٦**، ط ٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨)، ص ١٣١.

٦ وليم سليمان قلادة، **المسيحية والإسلام في مصر ودراسات أخرى**، ط ٢ (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣)، ص ٢٢٤.

٧ **أعلام مضيئة في تاريخ مصر: السيرة الذاتية لمائة شخصية مصرية**، إعداد مينا بديع عبد الملك؛ تقديم أحمد عبد الفتاح (الإسكندرية: مركز الدلتا للطباعة، ٢٠٠٢)، ص ٥٣.

٨ عبد الرحمن فهمي [وآخرون]، **مذكرات عبد الرحمن فهمي: يوميات مصر السياسية**، إشراف وتحقيق يونان لبيب رزق (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ١٨٣.

أفندي حبيب محرر جريدة الأخبار، والشمّاس فرح أفندي جرجس، فشرحا الغرض من هذا الاجتماع الوطني، وأسهب في بيان وحدة العنصرين، وخطب حضرة الخطيب المفوّه القمص سرجيوس، ووقّع الحاضرون صورة احتجاج عنوانه إلى الأمة المصرية»(٩).

واتفق الحاضرون على إرسال تلغراف بتوقيع رئيس الاجتماع حضرة القمص باسيليوس، رئيس الدار البطريركية، جاء فيه: «حضرة صاحب المعالي يوسف وهبة باشا، الطائفة القبطية المجتمع منها ما يربو على الألفين في الكنيسة الكبرى تحتج بشدة على إشاعة قبولكم الوزارة، إذ هو قبول للحماية، ولمناقشة لجنة ملنر، وهذا بخلاف ما أجمعت عليه الأمّة المصرية من طلب الاستقلال، ومقاطعة اللجنة، نستحلفكم بالوطن المقدس، وبذكرى أجدادنا العظام أن تمتنعوا عن قبول هذا المنصب الشائن»(١٠).

وقد تجلت مظاهر تلك الوحدة في مقولة القمص سرجيوس، الذي خطب في إحدى المرات فقال: «إذا كان الاستقلال موقوفًا على الاتحاد، وكان الأقباط في مصر حائلًا دون ذلك، فإني مستعد لأن أضع يدي في يد إخواني المسلمين للقضاء على الأقباط أجمعين، لتبقى مصر أمّة متحدة مجتمعة الكلمة»(١١). وفي رد سينوت حنا على مندوب صحيفة **التايمز** البريطانية عندما سأله هل سيندم الأقباط إذا استقلت مصر، فأجاب «إذا كان المليون قبطي سيصيرون عقبة في سبيل استقلال مصر، فهم على استعداد لقبول الفدية ولتستقل مصر بأن يضحى بهذا المليون في سبيلها»(١٢).

تميز سرجيوس في خطابه للجماهير بأسلوب سلس ولاذع وساخر، ومثير للجماهير في الوقت نفسه(١٣)، وربما ساعده على ذلك قربه الدائم من الناس عن طريق الوعظ والإرشاد. وهناك أمثلة كثيرة على خطاباته المثيرة التي كان يلقيها على الجماهير، فمن على منبر الأزهر وجّه إلى الجماهير خطابًا ساخرًا، محرضًا على الثورة، إذ قال: كنت أسير يومًا في شارع كلوت بك، فوجدت أطفالًا يلعبون أمام منزلهم، فتحدثت معهم حديثًا، قالوا بعده: إن أمّنا في المنزل، وهناك بعض الجنود يعتدون عليها، فعجبت لأمرهم، وسألتهم كيف ذلك؟ قالوا ماذا نفعل؟ فصعدت إلى المنزل فوجدت امرأة يعتدي عليها الجنود الإنكليز، أتدرون من هم هؤلاء الأطفال، ومن هي هذه الأم؟ فقال الجمهور: لا! فأجاب سرجيوس: هم فئة الموظفين، والأم هي مصر، عندئذ ثار الموظفون أمام سرجيوس، فقال لهم أظهروا شعوركم حيال أمّكم مصر(١٤).

وعبّر سلامة موسى عن نظرته للوطنية المصرية في ثورة ١٩١٩، حينما كتب يقول: «وتبرز في ذهني ثلاثة أشياء عن ثورة ١٩١٩: أولها الإكبار العظيم الذي اتخذه الأقباط، ورفضهم أي مساومة مع الإنجليز بشأن حماية الأقليات، والثاني، وثبة المرأة المصرية من الأنثوية والبيت إلى الإنسانية والمجتمع، أمّا الشيء الثالث، فهو النهضة الاقتصادية التي أثمرت بجهود طلعت حرب وغيره»١٥. فعلى الجميع أشرقت شمس مصر، ووجدوا اليوم الذي يقفون فيه صفًا واحدًا للدفاع عن أعز شيء في الوجود، مصر أم المسلمين، وأم الأقباط معًا.

كانت مصر في أواخر عام ١٩١٩ وما بعدها تجعل زائرها، على حد تعبير د. حسين مؤنس، «يشعر بأنه في بلد بُعث بعثًا جديدًا»(١٦). لقد عرف المصريون، أقباطًا ومسلمين، كيف يحافظون على وحدة بلدهم في ذلك الظرف العسير،

٩ المصدر نفسه، ص ١٧٨-١٨٠.

١٠ المصدر نفسه، ص ١٨٠، ومحمد عفيفي، **الروح الوطنية المصرية في ثورة ١٩١٩** (القاهرة: المجلس القومي للشباب، ٢٠١٠)، ص ٦٦.

١١ رمضان، ص ١٣٢.

١٢ رمزي ميخائيل، **سينوت حنا: الوطنية ديننا والاستقلال حياتنا** (القاهرة: مؤسسة المصري لدعم دراسات المواطنة، ٢٠٠٩)، ص ٥١؛ ونشرت اللقاء جريدة **وادي النيل** بتاريخ ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٩.

١٣ عن الأسلوب الخطابي عند القمص سرجيوس، راجع: محمد عفيفي: «الدين والسياسة في مصر، القمص سرجيوس، ١٨٨٣-١٩٦٤،» في: **المجلة التاريخية المصرية** (القاهرة: الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، ١٩٩٦)، ص ١٥١-١٥٣.

١٤ عفيفي، ص ٣٠.

١٥ أنور عبد الملك، **دراسات في الثقافة الوطنية** (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦)، ص ٢١٤.

١٦ حسين مؤنس، **دراسات في ثورة ١٩١٩**، اقرأ؛ ٤١٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣)، ص ٧٩.

ودللوا على وطنية عميقة، وبُعد نظر جدير بكل إجلال، وذلك مظهر من مظاهر الحب الخالص لمصر الذي شمل الجميع، مردّدين معًا قول أحمد شوقي، ذلك الملهم الذي أحس نبض قلب مصر، وجرى شعره على واقع هذا النبض:

أعهدتنا والقبط إلّا أمّة ... للأرض واحدة تروم مراما
تعلي تعاليم المسيح لأجلهم ... ويوقرون لأجلنا الإسلاما
الدِّين للديّان جل جلاله ... ولو شاء ربك وحّد الأقواما[١٧]

بعث جديد في أعقاب الثورة

كان الدستور حاضرًا في الذهنية والفكر المصريين، كأساس للمساواة بين أبناء الوطن الواحد بلا تفرقة على أي أساس ديني أو عرقي أو طائفي. وبهذا المعنى كتب ويصا واصف في جريدة **اللواء** عام ١٩١٨، وكان وقتئذ عضوًا في اللجنة الإدارية للحزب الوطني، يدعو الأقباط إلى نبذ الخلاف الطائفي، ذاكرًا لهم أنه في حالة وجود مطالب خاصة لهم، فإن مكان المطالبة بها هو العمل السياسي لا العمل الطائفي. ودعا الأقباط إلى الاشتراك في الأحزاب السياسية القائمة في البلاد والدعوة من خلالها إلى مطالبهم العادلة، وفي هذه الحالة فإن إخوانهم المسلمين أعضاء هذه الأحزاب سيقفون معهم، ويؤيدونهم في تلك المطالب، ثم قال: «وأختم قولي بكلمة أخرى لإخواني الأقباط، فأقول لهم إن الأحزاب السياسية التي تشكّلت في مصر جعلت أول مطالبها الدستور، والقاعدة الأساسية للدستور هي العدل المطلق بين أبناء الوطن الواحد، فلو انضممتم إلى هذه الأحزاب وعرضتم الأمر بصفتكم سياسيين، وتناقشتم فيه كمبدأ سياسي لوجدتم مساعدة كلّية من إخوانكم المسلمين أعضاء هذه الأحزاب»[١٨].

ومع تزايد الدعوة إلى الدستور تزايدت مخاوف الأقباط من احتمالات الاستجابة لهذه الدعوة، وما يمكن أن يترتب عليها من تغيير طبيعة مراكزهم إزاء الأغلبية. وعلى ذلك، رأوا أن تحقيق هذا المطلب يجب أن يسبقه أولًا «رفع التمييز الدِّيني بين العنصرين، والمساواة بينهما في الحقوق والمصالح باعتبار الكفاءة الأهلية»[١٩]. وجاءت أحداث ثورة ١٩١٩ لتعمل على تحقيق هذا المطلب، ولتتجلى مظاهر الوحدة الوطنية المصرية بأسمى معانيها، مثلما بدت في أثناء أحداث ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١.

أخذ الملك فؤاد الأول (١٩١٧-١٩٣٦) يرنو إلى الخلافة الإسلامية، يريد بها توطيد سلطته الزمنية الأوتوقراطية في الداخل على حساب الحكم الدستوري. وكان ينازعه فيها الحسين ملك الحجاز، وفيصل ملك العراق. فهاجم سعد زغلول هذا الاتجاه، وتبعه أنصاره والصحف الموالية له. وكان الاتجاه أن تصطبغ حقيقة تولّيه العرش بالصبغة الدينية، ولكن مصطفى النحاس وقف في وجه تلك البدعة ورأى فيها: «إقحامًا للدِّين فيما ليس من شئونه، وإيجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية»، وعبّر عن رأيه في هذا التيار أمام النواب قائلًا: «الإسلام لا يعرف سلطة روحية، وليس بعد الرسل وساطة بين الله وبين عباده»[٢٠].

وقد ظلت مصر رغم أحداث ثورة ١٩١٩ تحت الحماية البريطانية. ورغم أعمال العنف والاغتيالات والتظاهرات، ومقاطعة البضائع البريطانية، ورغم الانقسامات داخل حزب الوفد نفسه، ظل الاحتلال والقصر الملكي هما المسيطرين على الموقف، لقوة الوسائل التي يمتلكها الطرفان، فالقدرة على القمع بالنسبة إلى الاحتلال والقصر كانت أكثر فاعلية من حركة الجماهير.

وقد كان التلاعب بالطائفة الدينية واضحًا في مصر عند إعلان تصريح ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٢٢، حين قيّدت

١٧ المصدر نفسه، ص ٢٠٠-٢٠١.

١٨ وليم سليمان قلادة، **مدرسة حب الوطن** (القاهرة: مكتبة أسقفية الشباب، ١٩٩٧)، ص ٥٧-٥٨.

١٩ يونان لبيب رزق، **الحياة الحزبية في مصر في عهد الاحتلال البريطاني، ١٨٨٢ - ١٩١٤** (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٧)، ص ٤٥.

٢٠ عبد العزيز رفاعي وحسين عبد الواحد الشاعر، **الوحدة الوطنية في مصر عبر التاريخ**، تقديم سيد مرعي (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٣)، ص ١٠٦.

إنكلترا استقلال مصر بتحفظات أربعة شهيرة تكون محل مفاوضات بين الجانبين، المصري والبريطاني. ومن ضمن هذه التحفظات حق بريطانيا في حماية الأقليات، بل لقد جرت عند وضع الدستور محاولة للنص على تمثيل الأقليات في المجالس النيابية. صحيح أن المحاولة فشلت بفضل وعي صفوة المسيحيين المصريين، الذين رفضوا المبدأ، إلّا أن هذه المحاولة لم تكن معزولة عن وحدة أبناء مصر في ثورة ١٩١٩ ضد الإنكليز[٢١].

كانت الحملة الفرنسية من قبل قد مارست اللعبة الطائفية، عندما خدع الفرنسيون المعلم يعقوب، أو الجنرال يعقوب، بأن حضّه ضابط فرنسي يسمى لاسكاريس، على الانضمام إلى الفرنسيين لينشئ فرقة من الجنود الأقباط تكون جزءًا من الجيش الفرنسي، وبهذه الفرقة يستطيع أن يحكم مصر بتأييد من فرنسا. وفعلًا أنشأ يعقوب فرقته، ولكن لم ينضم إليه من الأقباط إلّا عدد قليل جدًا، فاستكمل تكوينها من المالطيين والأرمن والقبارصة والأروام، وكان يسمّي نفسه «صاري عسكر القبطة» أي قائدهم الأعلى، بالرغم من تبرّؤ سائر الأقباط منه، وصبّ البطرك وكبار رجال الكنيسة لعناتهم عليه، فما كان منه إلّا أن اقتحم الكنيسة بحصانه شاهرًا سيفه. وسار في طريق الغواية، فعاشر امرأة من دون زواج، وجعل يسير معها في الطريق، فرماه الأقباط بالحجارة، واضطروه إلى الخروج فسكن في بيت عند الأزبكية، وعندما فُرض على الفرنسيين الجلاء عن مصر، أخذوا معهم المعلم يعقوب، على رأس فريق قبطي للمطالبة «من المنفى» باستقلال مصر عن الدولة العثمانية، أو ليعودوا به لغزو مصر مرة أخرى عندما تسمح الظروف، لكنه عاش في فرنسا منبوذًا وحيدًا، ومات في مرسيليا فقيرًا محرومًا، وعاد الصفاء بين أهل مصر جميعًا إلى سابق عهده[٢٢].

والحقيقة أن التلاعب بالطائفة الدينية في مصر استمر أسلوبًا للقوى الكبرى الأوروبية-الأميركية لتفتيت القوى الوطنية، وإماتة فكرة العروبة فيها. والحقيقة أيضًا أن مصر هي البلد الوحيد الذي لا يعرف تاريخه الفتن الطائفية، فلم تثر فيها الفتنة قط، وإذا بدت لها طلائع من ناحية المسلمين سارعوا أنفسهم إلى إطفائها، وإذا بدت من ناحية الأقباط سارعوا أنفسهم إلى إخمادها. وما هذه بتصورات، ولا أمان خادعة، ويكفي لمن يطالع كتاب جمال حمدان **شخصية مصر**، أن يتأكد من أن مصر نسيج واحد: سداه مسلمون ولُحمته أقباط[٢٣].

يجدر بنا هنا الإشارة إلى ما أثاره الرئيس المصري جمال عبد الناصر (١٩٥٤-١٩٧٠) في خطابه يوم ٢٤ تموز/يوليو ١٩٦٢ عندما أعلن ضرورة وضع تشريع جديد لحماية الوحدة الوطنية بعد التأكد من وقوع محاولات استعمارية فاشلة لتفتيت وحدتنا، إلى أن قال: «لقد وصلوا إلى حد التشكيك في الوحدة الوطنية، بين المسلمين في هذا الوطن، وبين الأقباط فيه، وهيهات أن ينالوا شيئًا ممّا يريدون... لقد رأيت منشورات تسيء إلى المسلمين، قادمة من خارج البلاد، وبالتحديد من الولايات المتحدة، وفي نفس الوقت رأيت منشورات تسيء إلى الأقباط قادمة من خارج البلاد، وبالتحديد من الولايات المتحدة، أي إن أعداءنا يحاولون على الناحيتين من نفس الاتجاه، ليعلموا جميعًا أن أرض هذا الوطن واحدة، وأن سماءه واحدة، وأن شعبه واحد»[٢٤].

ولم تتوقف محاولات إثارة الفتنة الطائفية في عهد السادات (١٩٧٠-١٩٨١)، ففي حديث إلى الراحل ملحم كرم، نقيب المحررين في لبنان، أوضح الرئيس أن هناك وثائق شاهدها شيخ الأزهر، وبابا الأقباط، تؤكد أن مخطط الفتنة الطائفية وضع في أميركا، وكندا، وقال إن إلهاب الطائفية في مصر أمر مفتعل، لأنها ليست من أصالتنا في شيء، وحذّر قائلًا: «سأعزل كل من يثير الحقد في المجتمع، سواء كان طبقيًا أو طائفيًا أو عنصريًا»[٢٥]. وأخذ رجال الدّين يتصدّون لمحاولات إثارة الفتنة الطائفية، وجرت لقاءات الوحدة الوطنية، وحرصت التنظيمات الشعبية على توجيه الرأي العام للقضاء على مثيري الفتنة.

٢١ عاصم الدسوقي، «الدين والطائفية والوطن،» **سطور**، العددان ٣-٤ (شباط/ فبراير- آذار/ مارس ١٩٩٧)، ص ١٥.
٢٢ أحمد حسين الصاوي، **المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٩).
٢٣ جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، ٢ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٥).
٢٤ رمزي ميخائيل، **تاريخ السياسة والصحافة المصرية من هزيمة يونيو إلى نصر أكتوبر**، تاريخ المصريين؛ ٨١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥)، ص ١٤٦-١٤٧.
٢٥ المصدر نفسه، ص ١٤٨.

مصر الدستورية

لقد كان صدور تصريح ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٢٢ أحادي الجانب، وثمرة للاتصالات التي أجراها عبد الخالق ثروت[٢٦] وزميله إسماعيل صدقي مع السلطات البريطانية في مصر، بعد أن فشلا في الوصول إلى اتفاق مع الجانب المصري، وإن كان الأساس في ذلك يعود إلى فكرة طرحها عدلي يكن على اللورد كيرزون في الجلسات الأخيرة من مفاوضتهما، وهي أن تسلّم إنكلترا لمصر بالحقوق التي أبدت استعدادها لأن تسلم بها، حيث أُعلن الاعتراف بمصر كدولة مستقلة، وإنهاء الحماية عليها في حدود أربعة شروط ضمنت تبعية مصر للإنكليز بشكل تام. ومن هنا حقّ لمصر أن تضع لنفسها دستورًا في حدود الاستقلال الصوري، الذي تحكمه شروط التبعية هذه، بعد فشل الجانب المصري في منع صدور التصريح الأحادي الجانب، أو حتى تخفيف حدة شروط التبعية التي أقرّها.

كان صدور تصريح ٢٨ شباط/ فبراير نتيجة إلحاح وضغط شديدين من جانب اللورد أللنبي، الذي بلغ به الأمر حد التهديد بالاستقالة. وكان يتصور، ومعه قصر السلطان فؤاد الأول، أن لعبة الاستقلال والدستور والأحزاب والانتخابات والبرلمان، ستصرف المصريين عن المطالبة بالاستقلال والجلاء، وستمهد الطريق لفصل السودان عن مصر، وتحويله إلى ضيعة بريطانية. وفي النهاية جاء التصريح ليعطي مصر استقلالًا زائفًا، وحكومة دستورية وهمية.

رفض الوفد المصري التصريح، وظل على عدم الاعتراف به حتى النهاية، بالرغم من أن سعد زغلول لم يَر بعد الإفراج عنه، وعودته إلى مصر، مانعًا من دخول الانتخابات على أساس دستور ١٩٢٣، ولكن من دون قبول التصريح. وفي ٢ آذار/ مارس ١٩٢٢ رفض الحزب الوطني ذلك التصريح، والتزم مبدأه المعروف، الذي يقوم على الجلاء أولًا ثم المفاوضات، ومعنى ذلك أن القوى الوطنية والثورية كلها رفضت ذلك التصريح، ولم يقبله إلّا السلطان أحمد فؤاد وجماعة عدلي يكن وعبد الخالق ثروت، الذي قبِل الوزارة على أساس التصريح، وشرع في إعداد الدستور.

وبينما كان المصريون يُساقون إلى السجون، ويُقتلون في الشوارع والطرقات، وسعد زغلول وأصحابه في المنفى، كانت لجنة الدستور تعقد اجتماعاتها لتضع دستورًا لشعب يعيش في الأغلال، وخلف السدود والقيود. وكان الإنكليز يعملون على إيجاد هذا الدستور، ليكون لعبة في أيديهم يصرفون به نظر المصريين عن الاستقلال. وقد قدّر الإنكليز ماذا سيحدث بعد ذلك، فبعد تعب ونصب واضطهاد، وجري وراء الدستور، وبعد انتخابات، ومآس ومهازل يكون اللاعبون جميعًا قد نال منهم الكلل والملل، طالبين الراحة والأمان. هنا، ومن دون مناقشة، يوقّعون جميعًا معاهدة ١٩٣٦، ويفرحون بها، ومن يتفحصها سيجد أنها، مع بعض التغير الشكلي، هي مشروع ملنر[٢٧]، هي مشروع كيرزون، هي مشروع ماكدونالد، هي مشروع هندرسون مع تغيير وتعديل لفظي هنا وهناك[٢٨].

---

٢٦ وُلد في درب الجماميز عام ١٨٧٣، وهو سليل أسرة أناضولية استوطنت مصر بعد الفتح العثماني بقليل، وبدأ دراسته في مدرسة عابدين، ثم مدرسة المعلمين، والتحق بالحقوق وتخرج فيها عام ١٨٨٩، وكان الأول دائمًا في دراسته، وتم تسجيل اسمه في بعثه إلى الخارج، ولكن مرض والده حال دون ذلك، وعمل في قلم قضايا الدائرة السنّية وكيلًا لنيابة الحقانية من حزيران/ يونيو ١٨٩٤ إلى أيار/ مايو ١٨٩٨، وقاضياً في محكمة مصر الأهلية من حزيران/ يونيو ١٨٩٩ إلى شباط/ فبراير ١٩٠٢، ثم وكيلًا لمحكمة قنا الأهلية من كانون الثاني/ يناير ١٩٠٥ إلى تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٦، ثم مديراً لأسيوط من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٧ إلى تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٨. واختاره سعد زغلول نائبًا عامًا في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٨، واختاره حسين رشدي باشا وزيرًا للحقانية في وزاراته الأولى والثانية والثالثة والرابعة، ثم اختاره عدلي باشا وزيرًا للداخلية من ١٦ آذار/ مارس ١٩٢١، ثم جاءت رئاسة الوزراء في أول آذار/ مارس ١٩٢٢ إلى ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٢، ومعها وزارتا الداخلية والخارجية، واحتفظ بوزارة الخارجية في وزارة عدلي يكن باشا من ٧ حزيران/ يونيو ١٩٢٦ إلى ٢١ نيسان/ أبريل ١٩٢٧، ثم جاءت رئاسة الوزارة الثانية ومعها الداخلية والخارجية من ٢٥ نيسان/ أبريل ١٩٢٧ وحتى ١٦ آذار/ مارس ١٩٢٨، وبعد استقالته سافر إلى باريس ووافته المنية في أيلول/ سبتمبر عام ١٩٢٨. انظر: مشرفه محمد أحمد المليجي، **عبد الخالق ثروت ودوره في السياسة المصرية، ١٨٧٣ - ١٩٢٨** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩).

٢٧ وقد وصفه سعد زغلول في برقيه إلى حافظ عفيفي وويصا واصف ومصطفى النحاس بأنه «مشروع ظاهره الاستقلال والاعتراف به، وباطنه الحماية وتقريرها». انظر: ماريوس كامل ديب، **السياسة الحزبية في مصر: الوفد وخصومه، ١٩١٩-١٩٣٩، مع فصل خاص عن الوفد الجديد ومستقبل النظام السياسي التعددي في مصر**، ترجمة عبد السلام رضوان (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٤٦.

٢٨ مؤنس، ص ٢٤٧.

وعندما صدر تصريح ٢٨ شباط/ فبراير طُرحَت مسألة تمثيل الأقليات، وشغل مبدأ تمثيل الأقليات عددًا ليس بالقليل من جلسات لجنة دستور ١٩٢٣. وطالب القانوني توفيق دوس، أحد أعضاء لجنة الثلاثين، أن يوضع في الدستور نص يسجل للأقباط حقوقًا معيّنة. وأرجع المؤيدون لهذه الفكرة أنها تُسقط حجّة بريطانيا بشأن حماية الأقليات، وبالتالي تقفل الباب أمام التدخل الأجنبي، والسبب الآخر، كما قال توفيق دوس، هو أنه إذا كانت هناك دساتير تنص على وجوب تمثيل الأقليات السياسية لا الدينية، فإننا في الشرق لا نفرّق بين الدِّين والسياسة، فالنص إذن ليس بدعة، وله ميزة خاصة لأن الفرد في الأكثرية لا يمكن أن ينال منصبًا في مجلس النواب إلّا إذا حاز عددًا معيّنًا من أصوات مواطنيه، في حين أن من الممكن أن ينال الفرد في الأقلية كرسيًا في المجلس حتى ولو لم يحز تلك الثقة[٢٩]. فثار عليه شباب الأقباط أنفسهم، وأفهموه أن مصر لا تعرف تفرقة دينية، وأن مواطنيها جميعًا إخوة متساوون في الحقوق والواجبات.
وعارض تمثيل الأقليات كلٌّ من حزب الوفد وغالبية الأقباط. ولولا وطنية الأقباط في هذه الفترة، وإخلاصهم الشديد لمصر، لتقبّلوا دعوة الأجنبي لحمايتهم، وفازوا بالجاه والمناصب بدل النفي والسجن والاعتقال، لكنهم فضّلوا أن يكونوا مصريين معذّبين محرومين من المناصب والجاه والمصالح على أن يكونوا محميين بأعداء الوطن وأعدائهم.
اعترضت الصحافة الوفدية على مبدأ التمثيل السياسي النسبي للأقباط في الدستور، الذي نادى به توفيق دوس، بحجة إقفال الباب أمام التدخّل الأجنبي، خاصة أن حماية الأقليات هي أحد تحفظات تصريح ٢٨ شباط/ فبراير. وسارت المناقشات بين أعضاء اللجنة المؤيدين للتمثيل وهم أقلية، والمعارضين له وهم أغلبية. فعلى سبيل المثال، ذكر حافظ حسن باشا أن تمثيل الأقليات يعني منحهم امتيازًا ليس لغيرهم مع أن الروح الديمقراطية تعني إزالة الفروق. وأوصى بأن يُترك الأمر للمستقبل، فإن وجِد شعور عام بطلب هذا المطلب عدِّل الدستور[٣٠]. وانتقلت هذه المناقشات إلى الصحف، فعبرّ القليل منها عن تأييده لاقتراح تمثيل الأقليات، مثل صحيفة **الاستقلال** لمحمود عزمي. واعترضت معظم الصحف الوطنية، خاصة الصحف الوفدية، على هذا الاقتراح؛ إذ إن سياسة الوفد قامت منذ إنشائه على تساوي جميع عناصر الأمة، وعلى اجتماعها فقط تحت لواء المصرية بغضّ النظر عن الفروق الدينية[٣١].
لذلك شنّت جريدة **النظام** حملة شعواء على اقتراح تمثيل الأقليات في الدستور، بما يحمله من معنى لفصل عنصرَي الأمّة، وعبّرت عن رأيها من خلال مقالات عدة نُشرت متتابعة، وأوضحت عناوينها مبدأ الوفد في الوطنية المصرية. وعلى سبيل المثال، ظهرت العناوين التالية: الحرية والاستقلال دين الأمّة المصرية؛ الرأي العام وتمثيل الأقليات، لا تمزقوا وحدة الأمّة؛ خبايا لجنة الدستور[٣٢]. وأظهرت هذه المقالات استنكار الجريدة لهذه الفكرة، فجاء في المقالة الأولى تأكيد للوحدة الوطنية، إذ قالت: «كان جديرًا بالعضو الساعي في التفرقة أن يُلقي نظرة واحدة إلى ماضي الحركة الوطنية وحاضرها ليُمسك عن إبداء رأيه ويرجع عن بذل مسعاه... فهناك في طيات ذلك الماضي آثار التضحية التي صاغت الأمّة آلامها وأحزانها في تمثال الوحدة الوطنية الخالد». وفي المقالة الثانية أكدت أن الرأي العام لم يرض عن اقتراح تمثيل الأقليات في لجنة الدستور، وأن المسلمين والأقباط لا يعرفون الأقلية ولا الأكثرية، وإنما هم أمّة واحدة مصرية لا تتجزأ ولا تتفرق. وأشارت في المقالة الثالثة إلى خطر دعوى تمثيل الأقليات، إذ إنها تُعتبر تأكيدًا لما جاء في أحد تحفظات تصريح ٢٨ شباط/ فبراير والساسة الإنكليز يتوكأون على الأقليات لتقييد استقلال البلاد واتخاذها وسيلة للتدخّل في شؤونها والسيطرة عليها. وأكدت أنه

٢٩ عادل منير، **الأقباط والبرلمان أصوات من زجاج** (القاهرة: مؤسسة وطني للطباعة والنشر، ٢٠١٠)، ص ١٤.
٣٠ **محاضر لجنة الدستور** (مضابط مطبوعة غير منشورة محفوظة بقاعة المطبوعات بدار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة): محضر الجلسة السابعة والعشرين المنعقدة في يوم الجمعة ٢٥ اغسطس ١٩٢٢، ص ١١٣.
٣١ نجوى كامل، **الصحافة الوفدية والقضايا الوطنية، ١٩١٩-١٩٣٦**، تاريخ المصريين؛ ٩٢ و٩٤، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩- ١٩٩٦)، ج ٢، ص ١٤-١٥.
٣٢ **النظام**، ٢٤/ ٤/ ١٩٢٢.

لن يسمح أحد للجنة الدستور أن تعترف بوجود الأقليات في نظام البلاد، كما أكدت أن الأقباط أعلنوا براءتهم من كل فكرة تشير أو تؤكد الانفصام بين عنصري الأمّة المصرية مهما بالغ أصحابها في الدفاع عنها.

كما نشرت جريدة **النظام**، تحت عنوان «صوت الرأي العام في تمثيل الأقليات» الرسائل التي تصلها من أقباط ومسلمين يعترضون فيها على الفكرة، ويؤكدون أنه لا توجد أقليات في مصر، وأن مصر أشرفت على فجر عهد جديد للحياة الحزبية البرلمانية، بعد أن أدرك زعماؤها أن الخير في التضامن والعمل للمصلحة المشتركة لا في التشاحن على تحقيق المآرب الذاتية[٣٣]. ونشرت الجريدة خبر اجتماع كبير في النادي الأهلي بالمنصورة، تضمّن قرار المجتمعين بعدم النص على تمثيل الأقليات، لما في هذا المبدأ الضار من المساس بالوحدة الوطنية[٣٤]، مقدمة تجربة «الأقليات في تركيا» كنموذج، وتنكّر البريطانيين والفرنسيين لوعودهم لهم[٣٥].

واهتمت جريدة **وادي النيل** بتوضيح رأي الأقباط المصريين من تمثيل الأقليات في الدستور، وأشارت إلى وحدة الأمة المصرية ممثَّلة في مسلميها وأقباطها[٣٦]، وحذّرت من استغلال المستعمرين للأقليات المسيحية على مسرح الشرق «لحاجة في نفوسهم وأغراض يريدون قضاءها»، معتبرة إياه سلاحًا يشهرونه في وجه مصر[٣٧]. وعبّرت عن رأيها في عنوان مقالها «مسألة الأقليات بين الإنكار القولي والتأييد العملي»[٣٨]. وقد نجحت حركة المعارضة ضد تمثيل الأقليات، فصدر الدستور خاليًا من أي نصوص تتعلق بالتمثيل النسبي للأقليات، ومساويًا بين جميع المصريين في الحقوق والواجبات بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينية.

مع نهاية عام ١٩٢١ ظلت مصر بلا وزارة أكثر من شهرين، إلى أن فوتح عبد الخالق ثروت ليشكّل وزارة جديدة، حيث تضمن برنامجه الوزاري تشكيل لجنة لوضع دستور جديد للبلاد ليحل محل القانون النظامي الصادر في أول تموز/ يوليو ١٩١٣. وبعد تردد من جانب الإنكليز، انتهت مباحثاتهم إلى قبول تلك الشروط، وصدر تصريح ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٢٢. وفي أول آذار/ مارس، ألّف عبد الخالق ثروت الوزارة الجديدة، ونودي بالسلطان فؤاد الأول ملكًا على مصر في ١٥ آذار/ مارس. وفي ٣ نيسان/ أبريل، تألفت لجنة لوضع الدستور وقانون الانتخاب، وكان حسين رشدي باشا رئيسًا لهذه اللجنة، وأحمد حشمت باشا نائبًا للرئيس، وكانت اللجنة مكوّنة من ثلاثين عضوًا كانوا من ممثّلي الأحزاب السياسية، والزعامات الشعبية، وقادة الحركة الوطنية، وعُرفت باسم «لجنة الثلاثين». وكانت وزارة ثروت قد تألفت من دون اتصال بالرأي العام، ولم تكن وليدة إرادة الأمّة، فلم يحظ ثروت بتأييد الشعب لأنه ألّف وزارته بينما كان سعد زغلول ورفاقه في طريقهم إلى المنفى في سيشِل، كما تم إحباط أكثر من محاولة اغتيال لثروت، ومنها محاولة تعرّض لها في السيدة زينب يوم ٢٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٢٢.

ورغم ما يكشف عنه تشكيل هذه اللجنة من تجانس وتنوّع وتناغم، حيث إنها ضمّت مفكرين وأدباء ورجال قانون ورجال مال وأعمال وأعيان ورجال دين وتجارًا وساسة وعلماء وأعضاء من الجمعية التشريعية باعتبارها الهيئة التي تمثّل الأمّة تمثيلًا رسميًا في ذلك الحين[٣٩]، فإنها لم تضم أعضاء من الحزب الوطني وحزب الوفد،

---

٣٣ كامل، ص ١٥-١٦.
٣٤ **النظام**، ٧/ ٦/ ١٩٢٢.
٣٥ **النظام**، ٦/ ٧/ ١٩٢٢.
٣٦ **وادي النيل**، ١٩/ ٤/ ١٩٢٢.
٣٧ **وادي النيل**، ٢/ ٧/ ١٩٢٢.
٣٨ **وادي النيل**، ١٥/ ٧/ ١٩٢٢.
39 F.o.: 407/193, No. 21, Scotl to Curzon, April 12, 1922, Enc, in No. 21 report on the General Situation in Egypt for the period from March 30, to April 5, 1922, p. 30.
(التقرير رقم ٢١ عن الوضع العام في مصر في الفترة من ٣٠ آذار/ مارس إلى ٥ نيسان/ أبريل ١٩٢٢، وهو مأخوذ من محافظ محفوظة بدار الوثائق القومية المصرية القاهرة، قاعة المكتبة، تتضمن وثائق مفردة مصورة من ملفات وزارة الخارجية البريطانية في لندن ومرتبة في تلك المحافظ تاريخيًا والإشارة لها تكون الإشارة إلى رقم ملفها في لندن وهو الرمز f. o. 407/193).

اللذين رفضا المشاركة، بل إن الزعيم سعد زغلول، الذي كان منفياً آنذاك مع بعض رفاقه في الوفد، وصف هذه اللجنة بأنها «لجنة الأشقياء»، لأنه كان يتعيّن أن يضع الدستور جمعية وطنية تأسيسية تمثّل الأمّة لا لجنة تؤلفها الحكومة، ولا تضم عضواً واحداً من البرلمان. وقالوا عنها إنها لجنة أشقياء لأنها جاءت بالتعيين من طرف الحكومة، وإن ضمّت أعلامًا في القانون والدِّين والسياسة، وكانت مرآة أمينة للتنوّع الديني المسلم والمسيحي واليهودي في المجتمع المصري، فكانت حصيلة ذلك مستوى رفيعًا من النقاش واحترام الآخر والانفتاح على خبرات العالم وتجاربه.

كان الملك فؤاد الأول يطمع في السيطرة على الثورة، فينتقل الحكم المطلق من يد الإنكليز إلى يده، وكان في قرارة نفسه طاغية مستبدًا، لذلك حارب بكل جهده فكرة الجمعية التأسيسية خشية أن تضع هذه للأمّة دستورًا حرًا يسلبه بعض السلطات، وأمر بتشكيل لجنة من بعض الشخصيات العامة من رجال السياسة والقانون لتتولّى هي وضع الدستور وتعرضه عليه ليقوم هو بنفسه بإصداره، وكان يرجو من وراء ذلك أن تضع اللجنة دستورًا هزيلًا يمكن له أن يصول فيه ويجول، ولكن لجنة الدستور خيّبت آماله، فجاءت بدستور اعترفت فيه بمبدأ سيادة الأمّة، ووضع نظامًا نيابيًا برلمانيًا يتمتع الملك فيه بسلطات قليلة ما كان ليرضى عنها. ولما حاول ثروت الإسراع في إصدار الدستور، أخرجه الملك من الوزارة، وجاء برجل من صنائعه.

رغم ذلك، اعتُبر هذا الدستور أول أساس من أسس نظام الحكم البرلماني في مصر، بل إن الصحف اعتبرت يوم إعلانه «يومًا تاريخيًا مشهودًا مباركًا»[٤٠]، واتفق المؤرخون على تصويره بأنه أول دستور ديمقراطي لمصر، وخطوة مهمّة على درب تطوّرها السياسي والدستوري، وبمنزلة البداية لصفحة جديدة في تاريخ البلاد. وقد وُلِد هذا الدستور «العظيم»، طبقًا لتوصيف القانونيين[٤١]، سابقًا لعصره، ليحل محل الإطار الدستوري الذي كان يحكم مصر قبله تحت اسم «القانون النظامي رقم ٢٩ لسنة ١٩١٣».

ومن خلال إلقاء نظرة سريعة على المميزات العامة لهذا الدستور، سيتأكد لدينا ذلك؛ فقد اعترف هذا الدستور بأن مصر دولة ذات سيادة، وهي حرة مستقلة، وعُني بالنص على مبدأ سيادة الأمّة، إضافة إلى أنه أول دستور في تاريخ مصر يتكلم على حقوق المواطنين وحرياتهم العامة. وبصدور هذا الدستور انتهى الحكم المطلق الذي ساد مصر أكثر من قرن من الزمان. وجاء ذلك نتيجة أَخْذ الدستور بالمبادئ الديمقراطية، ووضْعه نظامًا نيابيًا كاملاً، فأخذ لأول مرة في تاريخ مصر الدستوري بنظام المجلسين، ونظّمه بشكل جدي، وأصبحت المسؤولية الوزارية في هذا الدستور كاملة مطلقة. ولئن كانت دساتير مصر غير المستقلة قد أكدت هذه النقطة الأخيرة، فإنها لم تضع لها الوسيلة الضرورية اللازمة لتحريكها ولا الجزاء الذي يحمي أحكامها[٤٢].

ومن خلال تصفّح محضر جلسات لجنة الدستور، التي عقدت بين نيسان/ أبريل وتشرين الأول/ أكتوبر، أي ما يقرب من مدة ستة شهور، نلمح، أول وهلة، الرقي الشديد في اللغة، الذي لا يكاد يوجد معه خطأ نحوي واحد، وسعة الاطّلاع على دساتير العالم كما تتجلى من الاستشهاد بالدساتير الفرنسية والأميركية والبريطانية، بل أيضا البولونية والبلجيكية والإسبانية في زمن لم يكن الاطّلاع فيه على التجارب الدستورية للدول الأخرى، وأحيانا بلغاتها الأصلية، من موبقات الاستعمار ومخلفاته. ونلمس أدب الاختلاف في الرأي الذي ينبع من أن أيًا من الأعضاء لم يَدّعِ أنه يملك كل الحقيقة وأن كل من هم سواه على غير هدى.

ويُذكَر أنه لما اشتدت حركة المطالبة بالدستور، وأعلن بعض الأقباط أنهم راغبون في بقاء الحالة الحاضرة، كان

٤٠ **الأحوال**، العدد ٥ (٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٢)، ص ٢.
٤١ علي الدين هلال، **السياسة والحكم في مصر، العهد البرلماني ١٩٢٣ - ١٩٥٢** (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٧)، ص ١٠٣.
٤٢ مصطفى أبو زيد فهمي، **الدستور المصري ومبادئ الأنظمة السياسية** (الإسكندرية، مصر: دار المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٤)، ص ٢٦٤-٢٦٨.

لتوفيق حبيب (١٨٨٠-١٩٤١)[٤٣]، وهو قبطي، رأي آخر، إذ حاول أن ينشر المقالات بشأن المسألة القبطية في الصحف اليومية، فأبى أصحابها بحجة أن هذه المسألة طائفية، فاتجه إلى الصحف الأسبوعية، ولبث نحو ثلاثة أعوام يعمل في تحريرها، متحدثًا عن مشكلة المجلس الملّي، فكانت الصحف القبطية تهاجمه، فلما ثارت النقاشات حول النص على تمثيل الأقليات الدينية في الدستور، اتفق توفيق حبيب مع الشبان المصريين، على اختلاف دياناتهم، وسيّر تظاهرة سياسية في حديقة الأزبكية، حيث ألقى فيها خطبة بليغة أكد فيها أن المصريين جميعًا إخوة، كما دافع عن الوحدة الوطنية، موضحًا أن الأقباط لا يتأخرون عن بذل أرواحهم في سبيل حياة مصر ورقيّها، ومطالبًا بالدستور والاستقلال[٤٤].

المسألة القبطية

حين بدأ وضْع الدستور، عُرض اقتراح تخصيص عدد من المقاعد في المجلس النيابي للأقباط، لكن الأقباط استنكروا الاقتراح لأنه ينطوي على إهانة وعدم ثقة في مواطنيهم. وقال زعماؤهم «إن مقترِحي تمثيل الأقليات يريدون أن يضيّعوا عليكم كل مجهودات الثورة، يقصدون أن يقولوا إن الأقلية مخدوعة وجزء منفصل يجب أن يكون له من يدافع عنه، وأن يقولوا للأغلبية إننا نراكم متعصبين فنخشاكم». وأضافوا: «احتمال مستحيل الوقوع أن لا ينتخب قبطي، المصريون كلهم لا ينظرون لغير النزاهة والتضحيات، ونصيبكم في هذه التضحيات كان موجبًا للفخر»[٤٥]. وعلى هذا الأساس استُبعد الاقتراح.

وعند تصفّح مضابط جلسات «لجنة الثلاثين» نلحظ أن في الجلسة العاشرة يدور النقاش حول ما إذا كان المطلوب أن ينص الدستور على أن الحكومة نيابية، بمعنى أن تكون مسؤولة أمام البرلمان أم يُكتفي بالنص على أنها دستورية، بمعنى أنها مُشكَّلة وفق الدستور. وينقسم الحضور إلى فريقين، وبعد كثير من الحوارات، يقول علي بك ماهر إنه لم يعد يتمسك بالإضافة، ويكفيه النص في الدستور على قواعد الحكومة البرلمانية، ومن ذلك يُفهم شكل الحكومة. ثم ينشأ سجال حول ما إذا كان يجوز لمجلس الشيوخ والنواب البحث في مشروع قانون واحد في وقت واحد، فيذهب عبد العزيز بك فهمي إلى أنه يجوز، ويرى إلياس بك عوض العكس[٤٦]، وتنفض الجلسة على ذلك. ثم يبدو أن فهمي رجع في ما بعد إلى خبرات دستورية دولية ليستوثق من الأمر، فلا يجد حرجًا في أن يعلن في مستهل الجلسة الحادية عشرة «يلزمني، إنصافًا لحضرة إلياس بك عوض، أن أقول إني كنت مخطئًا في الجلسة الماضية»[٤٧].

ويثور نقاش طويل بشأن تنظيم حق الانتخاب ووجاهة الحجج التي يستند إليها كل عضو في موقفه، فينبري علي بك ماهر في الجلسة السابعة للدفاع عن أهمية خفض سن الترشيح لعضوية مجلس النواب من ثلاثين عامًا إلى خمسة

---

٤٣ من الأقباط الذين أدّوا دورًا كبيرًا في الصحافة المصرية، ولد في مدينة القاهرة في ٧ شباط/ فبراير ١٨٨٠، وبدأ مشواره في بلاط صاحبة الجلالة محررًا في جريدة **الوطن** عند عودتها للصدور على يد جندي إبراهيم عام ١٩٠٠، وظل فيها نحو عامين، ولكنه لاحظ أن مبادئها لا تتطابق ومبادئه، فتركها في أواخر عام ١٩٠٢. وأصدر مجلة **فرعون** عام ١٩٠٩، كمجلة ملّية اجتماعية سياسية، ظلت تصدر حتى عام ١٩١٤، وقدمته البطرك خانة (مقر البابا) للمحاكمة على بعض أعماله التي عدّتها طعنًا في رجال الدّين. وفي عام ١٩٢١ عيّنته جريدة **الأهرام** مراسلًا لها يوافيها بأنباء الوفد المصري الرسمي للمفاوضات، وأصدر في عام ١٩٢٤ مجلة **السباق**، وهي مجلة للألعاب والفنون والآداب، ولكنها لم تستمر كثيرًا، ولكنه عاد في عام ١٩٣٠ فأصدر مجلة **فرعون** مجدّدًا لكن كمجلة سياسية أدبية، بالتعاون مع صديقه حبيب جاماتي، ودعا فيها إلى الاستقلال ومناهضة الاستعباد، ومواجهة الاستعمار، وخلاص مصر خاصة، والشرق عامة من سيطرة الغرب. ومنذ عام ١٩٣٢ التحق بجريدة **الأهرام** حيث لُقب بـ «الصحافي العجوز»، وكان يكتب بها عمودًا عنوانه «على الهامش». وأصبح له منذ ١٩٣٦ مقال يومي في الصفحة الأولى في جريدة مصر، وترأس تحرير مجلة **التوفيق** التي كانت تصدر عن جمعية التوفيق القبطية في القاهرة (١٩٣٨-١٩٣٩). وفي عام ١٩٣٨، أصدر ورأس تحرير صحيفة **الشعلة**، سياسية أسبوعية، وظل مالكًا لها حتى وفاته عام ١٩٤١. انظر: رامي عطا صديق، **أقباط في ذاكرة الصحافة المصرية**، (القاهرة: مكتبة أسقفية الشباب، ودار الجيل للطباعة، ٢٠٠٧)، ص ٦٢-٦٥.

٤٤ المصدر نفسه، ص ٦٤-٦٥.

٤٥ قلادة، **مدرسة حب الوطن**، ص ٧٠-٧١.

٤٦ **محاضر لجنة الدستور**، محضر الجلسة العاشرة المنعقدة في يوم الخميس ١٥ حزيران/ يونيو ١٩٢٢، ص ٣٧.

٤٧ **محاضر لجنة الدستور**، محضر الجلسة الحادية عشرة المنعقدة في يوم الاثنين ١٩ حزيران/ يونيو ١٩٢٢، ص ٤١.

وعشرين عامًا، وحجّته الأبرز أن الشباب «قد شاركوا في حركة البلاد من عام ١٩١٨ إلى يومنا الحاضر»، وأن القاضي يباشر عمله في سن الخامسة والعشرين، والمستشار في سن الثامنة والعشرين، فلِمَ إذن اشتراط السن الأعلى في من يتولى مسؤولية النيابة البرلمانية؟ ويرد عليه عبد العزيز بك فهمي بقوله «إن من الصحيح أن سن القاضي هو خمسة وعشرين عامًا، لكن المُشرع الذي يضع القانون للقاضي لا يقل عمره عن ثلاثين عامًا». ثم إنه يرى أن ما ذهب إليه علي ماهر لا يعدو كونه مجرد زخرف لم يطلبه لذاته «بل لغرض آخر هو مكافأة الشباب الذين قاموا بالحركة»(٤٨).

ويتم البحث في نظام التصويت، فيدعو إلياس بك عوض في الجلسة السادسة إلى اعتماد نظام القائمة لأنه يسمح بتمثيل الأقليات، ولأن بلدانا ديمقراطية كفرنسا تأخذ به. فيعقّب عليه عبد الحميد باشا مصطفى قائلًا: «إن الناخب في نظام القائمة لا يعرف من انتخبه، وهذا يجعل التمثيل غير صحيح»، وإن فرنسا تقلّبت على مدار واحد وسبعين عامًا (١٨٤٨ - ١٩١٩) بين نظامي القائمة والفردي أربع مرات(٤٩).

وفي ما يخص قضية التمثيل البرلماني للأقليات التي كانت موضوع نقاش واسع في الجلسة السابعة والعشرين، يتزعم توفيق بك دوس الاتجاه المطالب بهذا التمثيل لقطع الطريق على تدخّل بريطانيا لحماية الأجانب والأقليات، فترن في آذاننا تعبيرات جميلة جرت على ألسنة مؤيديه ومعارضيه على حد سواء. في تأييد التمثيل، وجده عبد اللطيف بك المكباتي «احتفاظًا بالوحدة العائلية ومنعًا للامتعاض»، ووجده علي بك المنزلاوي «حفظًا لاتحادنا الجميل، الذي لولاه لوجد الإنجليز لمناهضتنا سبيلًا». وفي معارضة التمثيل، رأى عبد العزيز بك فهمي أن «الكفاح في الانتخابات بين آراء سياسية وأحزاب مختلفة وليس بين دينين»، وأمن على رأيه أحمد باشا طلعت بدليل «أن المحامين انتخبوا في ثلاث سنوات متوالية نقيبًا لهم قبطيًا(٥٠) وهذا لم يحصل لغيره»(٥١).

دستور الوحدة الوطنية

رفعت اللجنة مشروع الدستور إلى عبد الخالق ثروت في ٢١ تشرن الأول/ أكتوبر ١٩٢٢، وكان منتظراً أن يصدر به المرسوم الملكي في إثر تقديمه لرئيس الوزراء، كما قدمت له اللجنة بعد أيام قليلة مشروع قانون الانتخاب المرافق للدستور، وكان ثروت باشا آنذاك جاداً في بناء دار البرلمان، إذ شرعت وزارة الأشغال في إقامة مجلس النواب، منذ آب/ أغسطس ١٩٢٢، كما تم توسيع مبنى الجمعية العمومية لتكون مقراً لمجلس الشيوخ، لكن استقالة ثروت حالت دون صدور الدستور في موعده المقرر(٥٢)؛ إذ استقال ثروت قبل صدور الدستور بمرسوم ملكي، وفي آذار/ مارس ١٩٢٣ جاءت وزارة يحيى إبراهيم باشا، التي كانت وزارة إدارية، فألغت الأحكام العرفية، وأفرجت عن سعد ورفاقه ليعودوا من المنفى. وفي ١٩ نيسان/ أبريل ١٩٢٣ صدر الدستور وقد حُذف منه النصان الخاصان بالسودان(٥٣). وجرت انتخابات في ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٢٣ لتأتي الوزارة الشعبية «وزارة زعيم الأمّة سعد زغلول بعد عودته من المنفى»، التي كسرت لأول مرة قاعدة وجود وزير قبطي واحد في الوزارة، بعد استقالة وزارة يحيى إبراهيم باشا، التي لم يحالفها التوفيق في الانتخابات، وهو ما كان

---

٤٨ **محاضر لجنة الدستور**، محضر الجلسة السابعة المنعقدة في يوم الخميس ٨ حزيران/ يونيو ١٩٢٢، ص ٢٠-٢١.

٤٩ **محاضر لجنة الدستور**، محضر الجلسة السادسة المنعقدة في يوم الأربعاء ٧ حزيران/ يونيو ١٩٢٢، ص ١٧-١٨.

٥٠ يقصد مرقس حنا، الذي اختاره زملاؤه نقيبًا للمحامين عام ١٩١٤، وأعيد انتخابه مرة أخرى، وكان عضوًا بارزًا في الوفد، وتجلّت وطنيته في فترة اعتقال سعد زغلول، فطبع المنشورات المنادية بمقاطعة البضائع الإنكليزية. وفي ٢٥ تموز/ يوليو ١٩٢٢ اعتقلته سلطات الاحتلال مع ستة آخرين من حزب الوفد في ثكنة قصر النيل، وصدر الحكم بإعدامهم، لكن الضغط الشعبي دفع السلطات إلى الإفراج عنهم. وعيّن في عام ١٩٢٤ وزيرًا للأشغال، وفي عام ١٩٢٦ وزيرًا للمالية، وفي عام ١٩٢٧ وزيرًا للخارجية، وتوفي في عام ١٩٣٤ بعد عمر حافل أمضاه في خدمة وطنه، والقضية الوطنية. انظر: سمعان السرياني، **مشاهير الأقباط في القرن العشرين**، مراجعة وتقديم نيافة الأنبا متأوس (القاهرة: كرييتيف برس للنشر، ٢٠٠٢)، ج ٥، ص ٤٢.

٥١ **محاضر لجنة الدستور**، محضر الجلسة السابعة والعشرين المنعقدة في يوم الجمعة ٢٥ آب/ أغسطس ١٩٢٢، ص ١١٢-١١٣.

٥٢ محمد حسين هيكل، **مذكرات في السياسة المصرية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠)، ج ١، ص ١٣١.

٥٣ هلال، ص ١٠١.

شهادة لها على نزاهتها، لأنها هي التي كانت تدير الانتخابات التي خسرت فيها ونجح حزب الوفد.

وأصدر الملك فؤاد الأول الدستور بقرار ملكي رقم ٤٢ لعام ١٩٢٣، من سراي عابدين بتاريخ ٣ رمضان ١٣٤١هـ/ الموافق ١٩ نيسان/ أبريل ١٩٢٣، وأرسله إلى يحيى إبراهيم باشا رئيس مجلس الوزراء ووزير الداخلية، مشفوعًا بخطاب جاء فيه «اطّلعنا على مشروع الدستور الذي عنيتم بتحضيره ورفعتموه إلينا، وإنا لشاكرون لكم ولزملائكم ما بذلتم من الهمة في وضعه، وما توخيتم فيه من مصلحة الأمّة وفائدتها. وبما أنه وقع لدينا موقع القبول فقد اقتضت إرادتنا إصدار أمرنا به، راجين أن يكون فاتحة خير لتقدّم الأمّة وارتقائها وعنوانًا دائمًا لمجدها وعظمتها»[٥٤].

تضمنت مقدمة الدستور تمهيدًا أوضحت فيه أهميته، فذكرت: «بما أننا مازلنا منذ تبوؤنا عرش أجدادنا، وأخذنا على أنفسنا أن نحتفظ بالأمانة التي عهد الله بها إلينا، نتطلب الخير دائمًا لأمتنا بكل ما في وسعنا، ونتوخى أن نملك بها السبيل التي نعلم أنها تفضي إلى سعادتها وارتقائها وتمتّعها بما تتمتّع به الأمم الحرة المتمدينة. ولما كان ذلك لا يتم على الوجه الصحيح إلّا إذا كان لها نظام دستوري كأحد الأنظمة الدستورية في العالم وأرقاها، تعيش في ظله عيشًا سعيدًا مرضيًا وتتمكن به من السير في طريق الحياة الحرة المطلقة، ويكفل لها الاشتراك العملي في إدارة شئون البلاد، والإشراف على وضع قوانينها، ومراقبة تنفيذها، ويترك في نفسها شعور الراحة والطمأنينة على حاضرها ومستقبلها مع الاحتفاظ بروحها القومية، والإبقاء على صفاتها ومميزاتها التي هي تراثها التاريخي العظيم. وبما أن تحقيق ذلك كان دائمًا من أجلّ رغباتنا، ومن أعظم ما تتجه إليه عزائمنا، حرصًا على النهوض بشعبنا إلى المنزلة العليا، التي يؤهله لها ذكاؤه، واستعداده وتتفق مع عظمته التاريخية القديمة وتسمح له بتبوء المكان اللائق به بين شعوب العالم المتمدّن وأممه»[٥٥].

نصّت المادة الأولى على أن «مصر دولة ذات سيادة، وهي حرة مستقلة وحكومتها ملكية وراثية وشكلها نيابي»، واضعة بذلك أسس القاعدة الدستورية الأولى، وهي سيادة الأمّة. وأشارت المادة الثالثة بالقول: «المصريون لدى القانون سواء، وهم متساوون في التمتّع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدِّين، وإليهم وحدهم يُعهَد بالوظائف العامة، مدنية كانت أو عسكرية، ولا يولى الأجانب هذه الوظائف إلّا في أحوال استثنائية يعينها القانون». وأكدت المادة الثانية عشرة أن «حرية الاعتقاد مطلقة». وأوضحت المادة الثالثة عشرة أن الدولة «تحمي حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقًا للعادات المرعية في الديار المصرية، على أن لا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب». ومنعت المادة السادسة عشرة «تقييد حرية أحد في استعماله أية لغة أراد في المعاملات الخاصة أو التجارية أو في الأمور الدينية أو في الصحف والمطبوعات أيا كان نوعها أو في الاجتماعات العامة»[٥٦].

كما نصّت المادة ١٤٩ على أن «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية»[٥٧]، وعلى الرغم من ذلك، نجح هذا الدستور في حكم مصر لمدة طويلة: بدءًا من عام ١٩٢٣ حتى أتت ثورة يوليو لتبطل العمل به في عام ١٩٥٢. وفترة العمل به هي التي شهدت ترسيخ الحريات والقيم الليبرالية الأصيلة بما مكّن من تدشين العصر الذهبي

---

٥٤ الرافعي، ج ١، ص ١٤٦- ١٤٧.

٥٥ مصر، مجلس الشورى، **الدساتير المصرية والوثائق المتعلقة بها منذ عام ١٨٢٤ وحتى عام ٢٠٠٧**، (القاهرة: مجلس الشورى، ٢٠٠٧)، ص ١٦٣.

٥٦ **الوقائع المصرية**، العدد ٤٢ (٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٢٣).

٥٧ لم يقتصر هذا النص على دستور ١٩٢٣، وإنما تبنته الدساتير اللاحقة؛ فقد ورد في المادة ١٣٨ من دستور ١٩٣٠، والمادة ١٩٥ من دستور ١٩٥٤، والمادة الثالثة من دستور ١٩٥٦، وأغفله دستور الجمهورية العربية المتحدة المؤقت ١٩٥٨، والإعلان الدستوري الصادر في أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢، إلا أنه عاد بلفظه مرة أخرى في المادة ٥ من دستور ١٩٦٤، وأضاف الدستور الدائم ١٩٧١ إليه ما جعله: «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع» (المادة ٢)، وتكرر النص الجديد كما هو عند تعديل الدستور في: ١٩٨٢، و٢٠٠٥، و ٢٠٠٧. انظر: عزمي بشارة، **هل من مسألة قبطية في مصر؟** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٢)، ص ٤٢-٤٣.

للديمقراطية في مصر. وكان هذا الدستور من الثبات أنه ظل يمثّل إطار الحكم العام طوال ثلاثة عقود، باستثناء فترة لا تتجاوز الخمسة أعوام، هي فترة انقلاب دستور ١٩٣٠ عليه، وهي الفترة التي كانت بمنزلة نكسة للحياة الديمقراطية في مصر؛ إذ جاءت وزارة عبد الفتاح يحيى التي لم تقدّم جديدًا للحياة السياسية أو النيابية المصرية، فقدمت استقالتها في ٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٤، وقبلها الملك في ١٤ تشرين الثاني/ نوفمبر، وكلّف توفيق نسيم برئاسة الوزارة الجديدة في اليوم نفسه، وهي الوزارة التي ألغت دستور ١٩٣٠، وحلّت البرلمان في ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر، ولم تقرن قرار الإلغاء بعودة دستور ١٩٢٣، حيث كان الملك يميل إلى إحلال نظام دستوري آخر محل الدستور الذي ألغته، فتحرك الوفد وعقد مؤتمرًا في يومي ٩ و١٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٥ حضره نحو ٢٥٠ ألف من أعضائه، ليؤكد تمسك الأمّة بإعادة دستور ١٩٢٣، كاملًا غير منقوص. وازدادت الضغوط الشعبية على نسيم، فرفع كتابًا إلى الملك في ١٧ نيسان/ أبريل يتضمن اقتراحًا بعودة الحياة الدستورية بإحدى وسيلتين: إعادة دستور ١٩٢٣ وتعديله بالطريقة المنصوص عليها فيه إذا رأى تعديله، أو دعوة جمعية وطنية لوضع دستور ترضاه البلاد. وجاء رد الملك في ٢٠ نيسان/ أبريل مفضِّلًا أن يوضع دستور بمعرفة لجنة حكومية يكون من أعضائها ممثلو الأحزاب السياسية المختلفة في مصر، بما فيها الوفد إن أراد[٥٨].

وفي مجلس النواب، انتقد عبد العزيز الصوفاني، من نواب مدينة الإسكندرية، نظام دستور ١٩٣٠، فانتقده وهيب دوس قائلًا: ليس لنائب أقسم اليمين على احترام الدستور أن ينتقده في قاعة هذا المجلس، فردّ الصوفاني عليه: «الدساتير في جميع بلاد العالم قوانين وضعية، وعرضة للنقد والتغيير وليست مُنزلة»[٥٩].

لكن دستور ١٩٢٣ نجح في النهاية في جعل الشعب كله يقف مدافعًا عنه، إلى أن تم إلغاء دستور ١٩٣٠ بموجب الأمر الملكي رقم ١٤٢ لعام ١٩٣٥ في ١٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣٥، وهو الأمر الذي قضى بإعادة العمل بدستور ١٩٢٣. وعاد في عام ١٩٣٥ بعد انتصار الشعب على ردة دستور ١٩٣٠. بعد ذلك، ظل دستور ١٩٢٣ ساريًا حتى أعلن مجلس قيادة ثورة ٢٣ يوليو إلغاءه نهائيًا في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٢.

ولا غرو أن نرى تمسك النخب السياسية المصرية بهذه الدستور، إذ إنه كفل المساواة في الحقوق لكل المصريين، بصرف النظر عن الدِّين والجنس واللغة، بالإضافة إلى حرية الاعتقاد، وممارسة الشعائر الدينية، وشارك الأقباط في الحياة السياسية والنيابية بقوة، وجرى انتخاب ويصا واصف رئيسًا لمجلس النواب في البرلمان[٦٠]. ويجب أن يكون واضحًا أن التمثيل في المجالس النيابية لم يكن مقصودًا به مجرد الوجود الطائفي، بل عكس ذلك تمامًا، كان الهدف أن يكون الاختيار والاستبعاد قائمين على أساس الإخلاص والكفاءة والقدرة على المساهمة في تحديد الجوانب الوطنية الفعالة، وفي وضعها موضع التنفيذ، وانتفى من قاموس السياسة المصرية المفهوم الديني للأقلية، وأصبح لهذا اللفظ في المحل الأول معنى سياسي واقتصادي؛ فقد أُلغيت كلمة التعصب من قاموس الوطنية المصرية، وبُثّت روح الاطمئنان بين الأقباط، فكان المرشح القبطي يرشح نفسه عن دائرة كلها مسلمون، فيتم انتخابه بصرف النظر عن ديانته، عندئذ وطّد الأقباط لأنفسهم وجودًا فعالًا على الساحة السياسية، أكان في البرلمان بمجلسيه، النواب والشيوخ، أم في مجالات الإعلام والفكر والثقافة والصحافة، وجميع وظائف الدولة القيادية وغير القيادية[٦١]. ولعل أبلغ دليل على ذلك قول ويصا واصف في إحدى دوائر المنيا: «إنني أمثّل في البرلمان دائرة لا قبطي فيها غير نائبها». وكان ويصا واصف من أواسط الصعيد، ولكنه يمثل دائرة المطرية[٦٢]، في أقصى الشمال، بغير عصبية عائلية له ولا روابط دينية ولا محلية في هذه الدائرة.

٥٨ عبد الواحد النبوي، **المعارضة في البرلمان المصري، ١٩٢٤-١٩٣٦** (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠٠٨)، ص ٩٠- ٩١.
٥٩ المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
٦٠ أحمد عثمان ومنير غبور، **المسيحية في الإسلام** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩)، ص ١٤٢.
٦١ المصدر نفسه، ص ١٤١- ١٤٢.
٦٢ **مضابط مجلس النواب** (القاهرة: المطابع الأميرية، ١٩٢٦)، الهيئة النيابية الثالثة، دور الانعقاد العادي الأول ١٠ حزيران/ يونيو – ٢٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٢٦، ص ٦.

عمرو الشلقاني *

«الشعب يريد إعدام المحامين»: السنهوري بين القانون والثورة (١٩٥٢ - ١٩٥٤)

ظهر السنهوري في أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤ بطلًا آثر الوقوف مع التيار الديمقراطي، فنادى مع الجناح المؤيد للواء محمد نجيب بعودة الجيش إلى ثكناته، وإطلاق حرية الأحزاب السياسية، تمهيدًا لعقد انتخابات نزيهة في ظل دستور جديد كان له الدور الكبير في صوغ أحكامه. ثم ظهر بعد ذلك بأيام شهيد استخفاف العسكر بسيادة القانون، وعدائهم لاستقلال القضاء، فيُضرب القاضي الكبير على سلّم محكمته، ثم يشتد العداء بينه وبين عبد الناصر فيُعزل من منصبه القضائي، ويُمنع من السفر أعوامًا جزاء التزامه بمبادئه القانونية الرصينة.

هذا السرد التقليدي لقصة الاعتداء على السنهوري نراه محل اعتراضات جوهرية، لما في ذلك السرد التقليدي من إغفال غير قليل للدور السياسي الذي أداه السنهوري قبل لحظة الاعتداء عليه تلك، وهو دور فيه من أوجه الود والتعاون مع القائمين على حركة انقلاب الجيش ما يتعذر معه اعتبار السنهوري مجرد ضحية طاهرة للعصف الناصري بسيادة القانون.

كيف لنا أن نفسر هذا التناقض الصارخ بين الاعتداء على السنهوري في ٢٩ آذار/ مارس ١٩٥٤ جرّاء تأييده للتيار الديمقراطي بحسب فولكلورنا القانوني من جانب، ومواقف السنهوري السابقة على ذلك الاعتداء الدرامي بكل ما انطوت عليه من تأييد ومباركة للتدابير الثورية والخارقة في مجملها للشرعية الدستورية من جانب آخر؟

أهمية السؤال تكمن في ما تشهده مصر اليوم وسط صدمة الشعب من عزوف نخبتنا القانونية عن إقامة «العدل الثوري» الحق بعد ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، وذلك لأسباب نراها تاريخية، باقية معنا بعد ستة عقود من انقلاب الجيش، تاركة الجميع في توجس من أي تعامل ثوري مع نظام مبارك وحاشيته، بينما نتابع أحكام البراءة تصدر الواحد تلو الآخر في شأن كل من قامت ثورة ٢٥ يناير في وجه سلطانه.

هي هواجس الماضي، تعود لتراودنا في الحاضر، عساها تفيد في لحظة ثورية جديدة كالتي تشهدها النخبة القانونية في مصر اليوم، لحظة تحمل في طياتها واقعة ضرب أخرى، لسنهوري آخر، ربما على سلّم مجلس الدولة، أو دار القضاء، أو الدستورية العليا، وكلّهم سواء.

شهدت القاهرة ظهيرة يوم ٢٩ آذار/ مارس ١٩٥٤ تظاهرات لم يشهد تاريخ الثورات الحديثة أعجب منها؛ إذ خرجت مجموعات من المواطنين لتغمر شوارع المدينة وتهتف في طرقاتها، تارة بحياة الجيش والثورة وعبد

* مدرس القانون المدني، كلية الحقوق جامعة القاهرة، وأستاذ مساعد، قسم القانون، الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

الناصر، وتارة أخرى بسقوط الأحزاب والنقابات والرجعية، بل وبسقوط الدستور ومعه الحرية والديمقراطية كذلك. وما إن وصلت إحدى هذه المجموعات إلى مقر مجلس الدولة في الجيزة، حتى علا الهتاف ليشمل الدكتور عبد الرزاق باشا السنهوري، رئيس مجلس الدولة حينئذ، الذي ما لبث المتظاهرون أن أخذوا ينعتونه بالجاهل والخائن، ويطالبون بسقوطه هو الآخر.

توقفت المسيرة خارج بوابة المجلس المغلقة بسلاسل الحديد، فدخل أحد الضباط إلى مكتب السنهوري وطلب منه الخروج إلى حديقة المحكمة لمخاطبة الموجودين فيها والتهدئة من روعهم. وحينئذ اقتحمت جموع المتظاهرين فناء المجلس، وانقضّ بعضهم على السنهوري بالسبّ والضرب. عندها فقط بدا أن السنهوري فطن أخيرًا إلى أن الأمر لم يكن «مظاهرة أخاطب فيها المتظاهرين -كما ادّعى الضابط- بل أمر اعتداء مبيت عليّ، وما لبث المتظاهرون أن دفعوني دفعًا إلى الحديقة وتوالى الاعتداء»[1].

يُحكى أن المتظاهرين كادوا يفتكون بالسنهوري ذلك اليوم، لو لا أن الضربة التي وجّهت إليه تلقّاها أحد السعاة في مجلس الدولة. كما يُحكى أن السنهوري لم يتمكن من مغادرة مكان الاعتداء إلّا بعد قدوم الصاغ صلاح سالم، الذي اصطحبه إلى الخارج وهو مدثر بسجادة من مكاتب المجلس، وفق إحدى الروايات.

ثم كان اليوم التالي للاعتداء، فأدلى السنهوري بأقواله إلى النيابة العامة من على فراشه في المستشفى، موجّهًا الاتهام صراحة إلى الصاغ جمال عبد الناصر بتدبير الاعتداء عليه يوم ٢٩ آذار/ مارس، ثم طالبًا من زوجته عدم السماح بدخول ناصر عليه الغرفة عندما قدم الأخير لزيارته والاطمئنان إليه في المستشفى.

وتؤكد الوثائق المتاحة لنا صدق حدس السنهوري، فالتظاهرات كانت مأجورة، والمتظاهرون خرجوا من هيئة التحرير الخاضعة لسلطة الضباط الأحرار، وبأمر من رئيس البوليس الحربي -أو الشرطة العسكرية كما تُعرف اليوم- وذلك وفق خطة كان الأستاذ أحمد حمروش عقلها المدبِّر، بالتعاون مع زميليه في التنظيم إبراهيم الطحاوي وأحمد طعيمة[2].

تلك، باختصار، هي الخطوط العريضة لما أصبح يُطلَق عليه بالعامية «قصة ضرب السنهوري بالجزمة على سلّم مجلس الدولة». وهي قصة تعرفها نخبتنا القانونية جيدًا، وتُكثر الإشارة إليها في معرض وصلات النحيب المألوفة عمّا كانت عليه تلك النخبة من ازدهار قبل انقلاب الجيش عام ١٩٥٢، ثم ما آلت إليه بعده من انهيار في المقدرات، أصاب جهاز العدالة بأسره، من قضاء ومحاماة وكليات حقوق، خلال العقود الستة المنصرمة من «نظام يوليو»، مثلما أصاب معها التزام الدولة بمبادئ سيادة القانون واستقلال القضاء في ظل عهود ناصر ومن ورائه السادات ومبارك.

يطل علينا السنهوري في السرد السالف للقصة بطلًا آثر الوقوف مع التيار الديمقراطي خلال أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤، فنادى مع الجناح المؤيد للواء محمد نجيب بعودة الجيش إلى ثكناته، وإطلاق حرية الأحزاب السياسية، تمهيدًا لعقد انتخابات نزيهة في ظل دستور جديد كان للسنهوري الدور الكبير في صوغ أحكامه.

ثم يأتي بعد ذلك مشهد السنهوري شهيدًا على استخفاف العسكر بسيادة القانون، وعدائهم لاستقلال القضاء، فيُضرب القاضي الكبير على سلم محكمته، ثم يشتد العداء بينه وبين عبد الناصر، فيُعزل من منصبة القضائي، ويُمنع من السفر أعوامًا جزاء التزامه بمبادئه القانونية وإيثاره عفّة القاضي على العقيدة السياسية وسموّه عن نزواتها المتقلبة، وبالطبع رفضه لكل تحالف، ولو تكتيكي، مع من في يده السلطة على مرّ الحكومات المتعاقبة.

---

١ **عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية**، إعداد نادية السنهوري وتوفيق الشاوي (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ٢٨٤.

٢ المصدر نفسه، ص ٢٨٣-٢٨٤.

هذا السرد التقليدي لقصة الاعتداء على السنهوري نراه محل اعتراضات جوهرية، لا تمت بصلة إلى مكانة الرجل الفكرية كواحد من أنبغ فقهاء القانون في تاريخنا الحديث، بل ربما أنبغهم على الإطلاق. إنما يكمن الاعتراض في ما ينطوي عليه ذلك السرد التقليدي، بنبراته البطولية، من إغفال غير قليل للدور السياسي الذي أداه السنهوري قبل لحظة الاعتداء عليه تلك، وهو دور فيه من أوجه الود والتعاون مع القائمين على حركة انقلاب الجيش ما يتعذر معه اعتبار السنهوري مجرد ضحية طاهرة للعصف الناصري بسيادة القانون. فالرجل الذي ضُرب على سلّم مجلس الدولة في ٢٩ آذار/ مارس ١٩٥٤، وكان بذلك ضحية شديدة الدرامية لرفض «العسكر» تبنّي دستور ديمقراطي جديد وعقد انتخابات نزيهة يختار فيها الشعب ممثّليه بالبرلمان، هو أيضًا الرجل نفسه الذي جلس على منصتة القضائية في ٣١ تموز/ يوليو ١٩٥٢، بعد أسبوع واحد من قيام الجيش بانقلابه العسكري، فأفتى بما نراه يأتي على أحكام دستور ١٩٢٣ ويتعارض مع أبسط قواعد المنطق القانوني السليم.

ثم أمضى السنهوري بعد ذلك الجانب الأكبر من تلك المرحلة الحرجة ما بين انقلاب الجيش واشتعال أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤ وهو يمد الضباط الأحرار، وعلى رأسهم ناصر، بمختلف صور العون القانوني في مشروع «تطهير» الحياة السياسية على نحو ما سنتناول بالتفصيل. فقد ساهم في صوغ بعض القوانين الحساسة للنظام العسكري الحاكم في تلك المرحلة، وأفتى من قسم الرأي في مجلس الدولة بتحصين هذه القوانين من الطعن عليها بالعيب أو العوار، كما صدرت في ظل رئاسته للمجلس أيضًا مجموعة مهمة من الأحكام القضائية المؤيدة لتلك القوانين.

وليس أدلّ على مقدار ما وصلت إليه أوجه الود والتعاون بين مجلس الدولة والقائمين على انقلاب الجيش حتى آذار/ مارس ١٩٥٤، من أننا نجد سليمان بك حافظ في مذكراته، وهو زميل السنهوري في إدارة دفة التعاون القانوني/ العسكري هذا، قد ذهب في تفسيره لواقعة الاعتداء إلى استبعاد ضلوع جبهة عبد الناصر فيها «لانعدام الباعث من جهتهم، إذ كانوا يعلمون أن السنهوري لم ينحز إلى جانب أي من الفريقين في الخلاف الواقع بينهما، بل لعله كان في المرحلة الأخيرة منه أكثر لومًا لنجيب منه لصحبه»[٣].

ولعل مطالعة غلاف مجلة **روز اليوسف** في عددها الصادر قبل أسبوع من وقوع الاعتداء على السنهوري أن تكون أفضل تمثيل للحال الذي بلغه هذا الود والتعاون بين نخبة القانونيين والضباط الأحرار، إذ نجد على الغلاف رسماً كاريكاتيريًّا لدستور البلاد الجديد المرتقب، وقد تأبّط ذراعيه ناصر ونجيب من كل ناحية، بينما يقوم صلاح سالم على زفّه كالعروس بالورد من الأمام، بينما السنهوري في الخلف يحتفي بالموكب الدستوري أيضًا عن طريق دق الصاجات، وسليمان حافظ إلى جانبه في مشهد مقارب لحركات الأراجوزات في الموالد، احتفالًا هو الآخر بقرب صدور الدستور المأمول.

كيف لنا أن نفسر هذا التناقض الصارخ بين الاعتداء على السنهوري في ٢٩ آذار/ مارس ١٩٥٤ جرّاء تأييده للتيار الديمقراطي حسب فولكلورنا القانوني من جانب، ومواقف السنهوري السابقة على ذلك الاعتداء الدرامي من جانب آخر، بكل ما انطوت عليه من تأييد ومباركة للتدابير الثورية والخارقة في مجملها للشرعية الدستورية؟

قبل هذا وذاك، لماذا العودة من الأصل إلى استذكار قصة ضرب السنهوري على سلّم مجلس الدولة؟ هل من فائدة ترجى لتلك الذكرى؟ أوَليس من الأجدى عدم فتح دفاتر الماضي من جديد، والانتباه إلى ما يحيق بحاضرنا القانوني من مشكلات ومصر تستشرف مستقبلها الدستوري في أعقاب ثورة ٢٥ يناير؟

الرأي لدينا أن الثورة، أي ثورة، أينما تكن، أو كيفما تَقُمْ، هي دومًا عند أهل القانون جريمة، وعند أهل الثوار عدل وقصاص. كانت تلك معضلة السنهوري في الأعوام الفارقة بين انقلاب الجيش عام ١٩٥٢ واشتعال أزمة

٣ سليمان حافظ، **ذكرياتي عن الثورة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠)، ص ١٢٩.

آذار/ مارس ١٩٥٤، وكذلك الحال اليوم بعد عامين من قيام ثورة ٢٥ يناير، وشعب مصر مصدوم من عزوف نخبتنا القانونية عن إقامة «العدل الثوري» من بعدها، وذلك لأسباب نراها تاريخية، باقية معنا بعد ستة عقود من انقلاب الجيش، تاركة الجميع في حال توجس من أي تعامل ثوري مع نظام مبارك وحاشيته، بينما نتابع أحكام البراءة تصدر الواحد تلو الآخر في شأن كل من قامت ثورة ٢٥ يناير في وجه سلطانه.

هي هواجس الماضي، تعود لتراودنا في الحاضر، عساها تفيد في لحظة ثورية جديدة كالتي تشهدها النخبة القانونية في مصر اليوم، لحظة تحمل في طياتها واقعة ضرب أخرى، لسنهوري آخر، ربما على سلّم مجلس الدولة، أو دار القضاء، أو الدستورية العليا، وكلهم سواء.

وبعد أسبوع من "الحركة المباركة"

بدأ «نظام يوليو» أسبوعه الأول في الحكم بأزمة دستورية، صدر بشأنها فتوى من مجلس الدولة في ٣١ تموز/ يوليو ١٩٥٢، قيل حينها «إن الطرفين المدني والعسكري التزما مسبقًا بالنزول على هذه الفتوى الدستورية أيًا كان محتواها»[٤].

والحق أن هذه الفتوى كانت أول قطرة لغيث من التدابير «الثورية»، الخارقة في مجملها لمبادئ سيادة القانون واستقلال القضاء خلال فترة ما بين انقلاب الجيش وأزمة آذار/ مارس ١٩٥٤، كمحاكم «الغدر» و«الشعب»، وحل الأحزاب والنقابات، وتحصين قرارات العسكر إزاء رقابة مجلس الدولة عليها، وكل ذلك بمباركة كبار قضاة مجلس الدولة نفسه، وفقهاء القانون بكليات الحقوق من ورائهم.

كان الملك فاروق قد تنازل عن العرش لابنه الرضيع أحمد فؤاد الثاني في ٢٦ تموز/ يوليو ١٩٥٢، وذلك بعد ثلاثة أيام فقط من انقلاب الجيش، فثار التساؤل حول تشكيل مجلس الوصاية على العرش ليحكم باسم المليك القاصر، ومدى وجوب حلف هذا المجلس اليمين أمام البرلمان قبل تولّيه السلطة.

وكان دستور ١٩٢٣ هو الحاكم لحظتها، وكانت مواده متسقة إلى حد بعيد مع مبادئ الحكم الديمقراطي في الدولة المدنية الحديثة، فنصّت صراحة على أن «جميع السلطات مصدرها الأمة»، واشترطت المادة (٥٠) منه وجوب حلف الملك اليمين أمام البرلمان قبل تولّيه الحكم، كما اشترطت المادة (٥١) منه أن يحلف الأوصياء على العرش اليمين ذاتها قبل تولّيهم الحكم باسم الملك إذا كان قاصرًا.

وقد روعيت تلك المواد عند وفاة الملك فؤاد عام ١٩٣٦، وانتقال الحكم إلى ولي عهده الأمير فاروق، الذي لم يكن قد تجاوز بعدُ السابعة عشرة من العمر، فشكّل البرلمان حينئذ مجلسًا للوصاية على العرش، وقام أعضائه بحلف اليمين أمام البرلمان، إلى أن أتم فاروق الثامنة عشرة بالتقويم الهجري، فذهب بدوره إلى مقر البرلمان في ٢٩ تموز/ يوليو ١٩٣٧، ووقف أمام الأغلبية الوفدية فيه ليتلو اليمين الذي نصه: «أحلف بالله العظيم أن أحترم الدستور وقوانين الأمة المصرية وأحافظ على استقلال الوطن وسلامة أراضيه»[٥].

ومن العجيب أن مواد دستور ١٩٢٣، بروحها المدنية الحديثة تلك، جاءت أيضًا متسقة تمامًا مع واقع الحكم في مصر لحظتها، حيث لا يتصور عاقل نزوح من في يده السلطة عنها إلّا بموته نتيجة مرض فتاك، أو فنائه لسبب أعنف في مقدرات السياسة. ومن ثم يبدو أن واضعي الدستور آثروا الاقتصاد في مداد أقلامهم، واكتفوا في صوغ المادة (٥٢) منه بتنظيم مسائل انتقال الحكم لوفاة الملك من دون التعرض لغيرها من احتمالات خلو

٤ وحيد رأفت، **فصول من ثورة ٢٣ يوليو** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص ١٢٠ -١٢١.

٥ راجع في كل ما سبق: عبد الرحمن الرافعي، **في أعقاب الثورة المصرية: ثورة ١٩١٩**، ٣ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧-١٩٨٩)، ج ٣، ص ١٧ -١٨ و٤٧-٤٩.

العرش لأي سبب آخر، كأن يتنازل الملك عنه مثلًا لمرض يعيقه عن الاضطلاع بمهامه، أو أن يتم عزل الملك عن العرش بثورة الشعب عليه، ثم يبقى في قيد الحياة.

وإزاء هذا الغموض في مواد الدستور، أخذت التصريحات تتضارب بشأن مجلس الوصاية على عرش الأمير أحمد فؤاد، فنجد علي باشا ماهر، رئيس الوزراء حينئذ، تارة يقول بوجوب أن يحلف الأوصياء اليمين أمام البرلمان قبل تولّيهم سلطات الحكم وفقًا للمادة (٥٢) من الدستور، وتارة أخرى ينفي ذلك ويدّعي أن المادة (٥٢) تقتصر فقط على حالة وفاة الملك من دون تنازله عن العرش[٦].

وحتى لا يتصور القارئ أن هذا الخلاف في تفسير دستور ١٩٢٣ كان خلافًا فقهيًا مجرّدًا من أي أثر سياسي، ينبغي لنا التذكير بأن وزارة الهلالي باشا كانت قد أمرت بحل مجلس النواب عقب وقوع حريق القاهرة في كانون الثاني/ يناير ١٩٥٢، ثم تلا ذلك وقف جلسات مجلس الشيوخ، فكانت الحياة النيابية معطّلة تمامًا عند قيام «حركة الجيش» في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢، وبالتالي كان من شأن الإصرار على أداء الأوصياء اليمين أمام البرلمان أن يُدعى المجلس النيابي إلى الانعقاد، ومن ثم عودة الأغلبية الوفدية إلى مقاعدها، وهو أمر لم يكن على هوى حكام مصر الجدد من العسكر، ولا على هوى ساسة البلد من المناوئين لحزب الوفد.

إزاء هذا التباين في تفسير المادة (٥٢) من الدستور، اتفق علي ماهر مع الضباط الأحرار برئاسة اللواء محمد نجيب بك على استطلاع وجهة نظر قسم الرأي في مجلس الدولة في هذا الشأن، وقيل حينئذ «إن الطرفين المدني والعسكري التزما مسبقًا بالنزول على هذه الفتوى الدستورية أيًا كان محتواها»[٧].

وعلى ذلك، انعقد قسم الرأي في مجلس الدولة في الساعة الحادية عشرة من صباح يوم ٣١ تموز/ يوليو ١٩٥٢، بغرض الإجابة عن طلب الفتوى المقدم من رئيس الوزراء، ونصه «هل يجوز دعوة البرلمان المنحل للانعقاد لفض مظروف الوصاية [على العرش] وليحلف الأوصياء أمامه باليمين الدستورية وذلك تطبيقًا للمادة ٥٢ من الدستور؟»[٨]. وتوجّه إلى ذلك الاجتماع الطارئ جميع مستشاري قسم الرأي في المجلس، بمن فيهم الأستاذ سليمان حافظ بك وكيل المجلس لقسمي الرأي والتشريع[٩]. كما فوجئ الحضور بقدوم رئيس مجلس الدولة الدكتور عبد الرزاق السنهوري باشا ليرأس الاجتماع بنفسه، وذلك على غير العادة، حيث كان سليمان حافظ هو الذى يترأس تلك الاجتماعات في الظروف العادية. وقد كان في قدوم السنهوري إلى مقر رئاسة قسم الرأي في شارع الفلكي، ورئاسته لذلك الاجتماع الطارئ، ثم خروج سليمان حافظ من الاجتماع لمقابلة رئيس الوزراء علي ماهر باشا والتشاور معه على ما يبدو، ثم عودته بعد ذلك للمشاركة في الاجتماع ثانية، كان في كل ذلك ما يدعو إلى الشعور بالأهمية الاستثنائية للموضوع المطروح لأخذ رأي المجلس فيه، وبمقدار فداحة الأثر السياسي لهذا الرأي[١٠].

ويشير محضر الاجتماع إلى انقسام الرأي في تفسير المادة ٥٢ بين وجهتين، الأولى تبنّاها الدكتور وحيد رأفت دون غيره من الحضور، والثانية ادّعاها سائر قسم الرأي، وفي مقدمته السنهوري وسليمان حافظ. وملخّص الرأي الأول أن الأصل في الدستور هو أن يحلف الملك ومجلس الأوصياء اليمين أمام البرلمان قبل تولّي أي منهما سلطات الحكم،

٦ وهذا ما يبدو من مطالعة المذكرات الشخصية للدكتور وحيد رأفت بك، والذى كان يشغل حينئذ وظيفة رئيس ادارة الرأي بمجلس الدولة لوزارتي الخارجية والعدل، انظر: رأفت، ص ١٢٠ - ١٢١.

٧ المصدر نفسه، ص ١٢٠ - ١٢١.

٨ **المختار من فتاوى الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع في خمسين عاماً**، تقديم طارق البشري (القاهرة: مجلس الدولة، ١٩٩٧)، ص ٣٩-٤٦. انظر في النص الكامل لمحضر الجلسة، ملحق الكتاب رقم (١١).

٩ وهُم الأساتذة أبو العينين سالم وعبده محرم وعمر لطفي وحامد عبد الكريم وعبد العزيز خير الدين وعبد الرحمن نصير، فضلًا عن الدكتور وحيد رأفت كما أشرنا سابقًا، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩.

١٠ المصدر نفسه، ص ٤٠ و٤٢، وحافظ، ص ٥١ - ٥٦.

وأن سكوت المادة (٥٢) عن تناول حالة التنازل عن العرش لا ينفي هذا الأصل، ولا يعني اقتصار حكم المادة على حالة وفاة الملك دون غيرها، بل يجب أن يقاس على خلو العرش لوفاة الملك خلوه أيضًا بنزول الملك فاروق عنه، ومن ثم يجب إعمال المبدأ الأصيل في الدستور ودعوة البرلمان المنحل للانعقاد في جلسة تأدية الأوصياء اليمين.

أمّا الوجهة الثانية التي انتهى إليها المجلس برئاسة السنهوري، فكان مفادها «أن المادة ٥٢ من الدستور مقصورة على حالة الوفاة، أما حالة النزول عن العرش فإن الدستور لم يواجهها ولا يمكن دعوة مجلس النواب المنحل إلى العمل في هذه الحالة»[١١]. واتساقًا مع رأي الأغلبية هذا، عكف السنهوري وحافظ في ختام الجلسة على صوغ مادة جديدة تضاف إلى نصوص الأمر الملكي لعام ١٩٢٢ والخاص بتنظيم الولاية على العرش، وذلك «بغية إنشاء نظام للوصاية المؤقتة»[١٢].

وما بين وجهتي النظر هاتين، لا نجد أي صعوبة في ترجيح رأى الدكتور وحيد رأفت على أنه الأقرب إلى المنطق القانوني السليم[١٣]، بينما لا يسعنا فهم رأي الأغلبية في هذا الاجتماع، وفى مقدمتها السنهوري باشا، سوى بتحميل رأيهم هذا على أثره السياسي البالغ؛ فالقول مع وحيد رأفت بتطبيق المادة (٥٢) من الدستور بعد تنازل الملك فاروق عن العرش كان يستتبعه تفعيل البرلمان بدعوة الأغلبية الوفدية فيه إلى الانعقاد، وما من شك في أن مثل هذا الإجراء كان محل تخوّف من القائمين على الحكم حينئذ، سواء في الوزارة المدنية لعلي ماهر أو في صفوف العسكر من الضباط الأحرار، ففساد الحياة السياسية خلال الأعوام السابقة لحركة الجيش كان أحد الاسباب الرئيسة التي سيقت لإضفاء طابع الضرورة على الانقلاب العسكري، ومن الواضح أيضًا أن في دعوة مجلس النواب إلى سماع يمين الأوصياء على العرش مخاطرة بعودة حزب الوفد إلى تقلّد وظائف السلطة التشريعية باعتباره حزب الأغلبية في البرلمان، وهو ما قد يؤدي بدوره إلى تقويض حركة الجيش، بل وإدماغ موقفهم القانوني بالخروج على الدستور.

هكذا، إذًا، مدّ مجلس الدولة برئاسة السنهوري باشا يد العون الثمينة إلى الضباط الأحرار بعد أسبوع واحد من الانقلاب العسكري، فاستحدث فكرة «مجلس الوصاية المؤقت» ثم صاغها بالمادة (١١) أعلاه في قانون الولاية على العرش، وبذلك تمكنت حكومة علي ماهر من تفادي الصدام مع الأغلبية الوفدية في مجلس النواب وضمنت في الوقت ذاته غطاء لا يستهان به من المشروعية الدستورية في أداء الأوصياء اليمين أمام الوزارة، ومن خلفها حكام البلد الفعليين من الضباط الأحرار في الجيش.

السنهوري و«الفقه الثوري»

صدرت البيانات الأولى للقائمين على انقلاب الجيش دونما استخدام لكلمه «الثورة» في وصفهم لوقائع ليلة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢. وبقيت الحال كذلك لما يقارب السته أشهر من وقوع الانقلاب، فأشاروا إلى أنفسهم أولًا بمصطلح «القيادة العامة» ثم «الضباط الأحرار»، وأخذت الصحف تشير إلى «حركة الجيش» ثم «الحركة المباركة». ولم يظهر مصطلح «ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢» في الخطاب العام للصحافة أو في بيانات الضباط الاحرار حتى مشارف عام ١٩٥٣.

---

١١ **المختار من فتاوى الجمعية العمومية**، ص ٤٤.

١٢ المصدر نفسه، ص ٤٦. في تفاصيل الجلسة ودور السنهوري وحافظ في صوغ هذه المادة، انظر: رأفت، ص ١٢١-٢٣، وحافظ، ص ٥١-٥٦.

١٣ راجع في الرأي نفسه: عادل أمين، **الحياة الدستورية في مصر، ١٩٥٢-١٩٩٤** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥)، ص ١٥-١٧، ويرى أمين أن المرسوم بقانون الذي صدر تنفيذًا لهذه الفتوى «كان محاولة شاذة للتوفيق بين أمور متعارضة، فهو يخالف القواعد الدستورية كما يخالف الإدراك السليم للأمور، وذلك بالإضافة إلى أنه يُعتبر انتهاكًا واضحًا لحق الناخبين المصريين لممارسة سلطاتهم عن طريق نوابهم الشرعيين المنتخبين»، المصدر المذكور، ص ١٧.

وشتّان ما بين لفظي «الثورة» و«الانقلاب» في الدلالة والمعنى، وليس أعلم من رجال القانون بقيمة هذا الاختلاف بينهما، وما يستتبع كلًّا منهما من أثر فقهي متباين جدًا في المنظومة القانونية للبلاد.

من هنا نجد لافتًا للنظر أنه في يوم انعقاد قسم الرأي في مجلس الدولة للنظر في طلب الفتوى السالف الذكر، نشرت جريدة **الأهرام** أولى مقالات الدكتور سيد صبري في سلسلته عن «الفقه الثوري»، التي دافع فيها عن النظرية الدستورية القائلة بسقوط الدساتير القائمة بعد الثورات والانقلابات، وذهب فيها إلى أن ما حدث في يومي ٢٣ و٢٦ تموز/ يوليو ١٩٥٢ ما هو إلّا «ثورة» أطاح فيها الجيش نظام الحكم القديم، ولم يتبق سوى إعلان قادة هذه الثورة لسقوط دستور ١٩٢٣، إثباتًا بذلك لواقع الحال، ودونما الحاجة إلى أي إجراءات أخرى[١٤].

ويبدو أن المقال هذا قد لقي اهتمامًا في أوساط الجيش، ولدى القائمين على حركة ٢٣ يوليو خاصة. وكاتبه، الدكتور سيد صبري، هو أستاذ القانون الدستوري في كلية الحقوق- جامعة فؤاد الأول، أو جامعة القاهرة في ما بعد. ونجد أن نظرية الدكتور صبري هذه في «الفقه الثوري» كان لها صدى أيضًا في آراء بعض مستشاري مجلس الدولة ممّن حضروا اجتماع قسم الرأي في يوم نشر هذا المقال، فذهب الأستاذ عبده محرم مثلًا إلى أن البلاد دخلت بعد انقلاب الجيش في «حالة الضرورة»، بكل ما يستتبعها من السماح بإجراءات القانون الاستثنائية، بينما قال الأستاذ عبد الرحمن نصير، في سياق معارضته دعوة البرلمان إلى الانعقاد، إنه «حتى لو سلّمنا بانطباق حالة الوفاة على حالة النزول، فإننا لسنا أمام مجلس نواب منحل وإنما أمام حياة نيابية معطّلة وأمام ثورة داخلية، ولا يمكن القول بعودة هذا المجلس المنحل للعمل»[١٥].

ولعلّ رأي الأستاذ أبو العينين سالم في هذا الشأن، وعلى نحو ما ورد في محضر الاجتماع، كان هو أكثر آراء مستشاري مجلس الدولة تأثرًا بنظرية الفقه الثوري تلك، إذ ذهب إلى أنه «إذا طبّقنا حكم الدستور، فإن الحل الذى قال به الدكتور وحيد رأفت يكون هو الحل الصحيح، ولكن الأمر هنا أمر ثورة قامت لإصلاح شئون هذه البلد التي ساءت، فيجب في هذه الحالة النظر إلى الاعتبارات التى قامت بها هذه الثورة وعدم التقيد بنصوص الدستور حرفيًا إلّا ما استطعنا أن نصل إلى الأهداف التي قامت عليها هذه الحركة المباركة. وإذا كان القائمون على هذا الحركة قد أعلنوا احترامهم لأحكام الدستور فإنهم يقصدون بذلك الأحكام الدستورية الصالحة والحياة النيابية السليمة، وأرى أنه لا يمكن دعوة البرلمان المنحل للانعقاد»[١٦].

وكما رأينا، فقد انتهت فتوى المجلس بالفعل إلى عدم الحاجة إلى دعوة البرلمان إلى الانعقاد، لكن صائغيها لم يستندوا في هذا إلى نظرية الفقه الثوري، واكتفوا بتسبيب رأيهم على أساس قصور أحكام دستور ١٩٢٣ عن تناول حالة النزول عن العرش صراحة. ولعله كان أفضل لمستشاري المجلس أن يسندوا فتواهم تلك إلى رأي الفقه الثوري صراحة، بدلًا من ذلك التفسير المعيب في مواد الدستور، وهو التفسير الذى تمخض عمليًا عن أثر القول ذاته بسقوط الدستور تمامًا.

امتد اجتماع قسم الرأي في مجلس الدولة ما يقارب الست ساعات، وأخذت لهجة النقاش فيه تزداد حدة بمرور الوقت، إلى أن انتهت الجلسة بمداخلة أخيرة للدكتور وحيد رأفت أثبتها أمين السر في المحضر الرسمي للاجتماع، وسجل فيها تأكيد رأفت صراحة بأنه «لا يمكن أن يوافق» على رأي السنهوري وحافظ، متّهمًا تفسير الأغلبية للمادة (٥٢) بأنه «مخالفة خطيرة لأحكام الدستور بل تعديل لأحكامه»[١٧].

---

١٤ سيد صبرى، «الفقه الثوري،» **الأهرام**: ٣١/ ٧/ ١٩٥٢، ٢٤/ ٨/ ١٩٥٢، و٥ و١٣/ ٩/ ١٩٥٢، وقد قام الدكتور وحيد رأفت بالرد على هذه المقالات بأخرى معارضة لها في الجريدة ذاتها، ومشار إليها بالمرجع السابق.

١٥ انظر محضر الجلسة، في: **المختار من فتاوى الجمعية العمومية**، ص ٤١.

١٦ المصدر نفسه، ص ٤٢.

١٧ المصدر نفسه، ص ٤٥.

وإذا أخذنا بصحة هذا الرأي، كما نرى، وقلنا إن الفتوى الصادرة في ٣١ تموز/ يوليو ١٩٥٢ ما كان يجب لها أن تصدر بتأييد السنهوري، وهو القاضي الجالس على منصة الحكم في مجلس الدولة والمسؤول عن صون استقلال القضاء من كل نزعة سياسية، إذا اخذنا بصحة هذا الرأي، فإن التساؤل التالي الذي علينا طرحه يجب أن ينصبّ على كيفية تفسير ذلك التصرف من السنهوري وهو الفقيه الغيور على سيادة القانون في كتاباته.

كيف ساند أكبر مفكري القانون في مصر، بل في العالم العربي، ذلك التأويل المريب في مواد الدستور المصري، ولماذا سمح بصدور فتوى قانونية تحمل اسمه وتأتي إلى أهم مبادئ الليبرالية القانونية؟

باختصار، علينا أن نواجه سؤالًا شائكًا لا مفر من مجابهته؛ سؤال مناطه تأييد السنهوري لأن يتولّى حكم هذا البلد مجلس للوصاية على العرش لا يحلف اليمين أمام نواب الشعب المنتخبين منه في البرلمان كما يتطلب التفسير الدستورى السليم، وإنما يحلف اليمين أمام مجلس للوزراء يعلم الجميع، وعلى رأسهم السنهوري نفسه، بتعاونه مع القائمين على حركة انقلاب الجيش.

الدافع الذي تقدمه القلة القليلة من الكتّاب الذين تعرضوا صراحة لهذا السؤال يتلخص في عداوة السنهوري الشهيرة لحزب الوفد، ورغبته في تصفية حساباته السياسية معه بعد أن ناوأه بمراس في الأعوام السابقة على الثورة. هكذا، نجد وحيد رأفت يشير في مذكراته إلى أنها كانت عداوة «معلومة منذ أن كان السنهوري وزيرًا سعديًا في وزارة النقراشي ثم بعدما حاول الوفد عند توليه الحكم عام ١٩٥٠ إقصاءه عن منصبه كرئيس لمجلس الدولة»[١٨]. وفي ذلك إشارة إلى محاولة الوزارة الوفدية تمرير بعض التعديلات في قانون تأسيس المجلس عام ١٩٥٠، يمتنع بمقتضاها على كل من تولّى منصب سياسي أن يرأس مجلس الدولة بعد ذلك. ولم يكن يخفى على أحد أن الغرض من هذه التعديلات المقترحة كان إجبار السنهوري على التقاعد من رئاسة المجلس، انتقامًا من إقالة كبار الموظفين الوفديين من المصالح الحكومية المختلفة إبان تولّي الوزارة السعدية الحكم وكان السنهوري فيها وزيرًا للمعارف في الأربعينيات من مرحلة التجربة الليبرالية[١٩]. غير أن محاولة الوفد تلك لإقصاء السنهوري عن المجلس سرعان ما باءت بالفشل في ظل الزوبعة الصحافية التي أثارتها، ومن بعدها تهديد بعض قضاة المجلس بالاستقالة الجماعية في حال تعديل الوفد قانون المجلس[٢٠].

ولعل ما أجج تلك العداوة بين السنهوري والحكومة الوفدية ما صدر عن مجلس الدولة من أحكام قضائية ناوأ فيها قضاته تعسف السلطة التنفيذية في مباشرتها عملها، بدءًا من إقرار المجلس بحق القضاء الإداري في الرقابة على دستورية القوانين عام ١٩٤٨، مرورًا بإلغاء القرارات الوزارية المتعاقبة لخروجها عن أحكام القانون، خاصة بعد تولّي الوفد للسلطة عام ١٩٥٠، إلى إقرار المجلس بأحقيته في الرقابة على الأوامر العسكرية في ٢٢ آذار/ مارس ١٩٥١ التي أعقبتها محاولة جديدة للوزارة الوفدية لتعديل قانون المجلس بإلحاقه وزارة العدل.

وقد اعترض كلٌّ من المجلس ونقابة المحامين على ذلك التعديل القانوني الأخير، إلّا أن الأغلبية الوفدية في البرلمان دفعت به في كانون الثاني/ يناير ١٩٥٢ وذلك بأيام قبل إقالة حكومة النحاس باشا وحل مجلس النواب في أعقاب حريق القاهرة في الشهر نفسه[٢١].

غير أن موقف مجلس الدولة هذا المناوئ للسلطة التنفيذية سرعان ما انقلب إلى وتيرة مغايرة تمامًا بعد نجاح

١٨ انظر بشكل عام: رأفت، **فصول من ثورة ٢٣ يوليو**.

١٩ راجع في وجهة النظر نفسها: Nathan J. Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf,* Cambridge Middle East Studies; 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 73-74.

٢٠ ويرى البعض أيضًا في تدخّل السراي لصالح السنهوري ما سمح ببقائه في منصبه في المجلس. انظر: المصدر نفسه، ص ٧٣.

٢١ راجع في كل ما سبق: لطيفه محمد سالم، **النظام القضائي المصري الحديث، ١٨٧٥-١٩١٤** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٤)، ص ٢٨٣-٢٨٤.

حركة الجيش في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢؛ فقد مد المجلس، وعلى رأسه السنهوري باشا، يد العون والمؤازرة إلى الحكومات المتعاقبة على حكم مصر حتى آذار/ مارس ١٩٥٤، وكان أول مؤشرات هذا التحوّل فتوى المجلس في ٣١ تموز/ يوليو ١٩٥٢، التي أتت وفق هوى حكومة علي باشا ماهر، ومن خلفها الضباط الأحرار، في تجنّب عودة الوفد إلى البرلمان.

ويبدو من مذكرات وحيد رأفت في الاجتماع الذي تمخضت عنه هذه الفتوى أن مقدار العداوة بين السنهوري وحافظ من جهة والوفد من جهة أخرى كان قد وصل إلى حد المطالبة بأن «تضمن الفتوى الصادرة منا دعوة الحكومة إلى استخدام القوة إذا ما حاول مجلس النواب الوفدي المنحل الانعقاد من تلقاء نفسه». كما نجد في محضر الجلسة سليمان حافظ يتوعد الحضور صراحة بأنه «إذا سئلت في ذلك فإني سأفتي بأن الحكومة تستطيع أن تمنع هذا الاجتماع بل يتعين عليها أن تمنعه ولو بالقوة»[٢٢]، فثار رأفت في وجه سليمان حافظ عند سماعه هذا الرأي، مذكّرًا بأنه «لا يليق بسدنة القانون وحرماته أن يستعْدوا الحكومة على نواب انتخبهم الشعب لتمثيله»، خاصة أن الوطن «بصدد انقلاب عسكري لا يعلم إلّا الله إلى أين سيقود البلاد، وإنَّ واجبنا كحقوقيين مدنيين أن نتضافر لمواجهة ما يصاحب تلك الانقلابات العسكرية من خطر على الحريات»[٢٣].

على أي حال، صدرت الفتوى في ٣١ تموز/ يوليو ١٩٥٢ ثم أعقبها في آب/ أغسطس انهيار العلاقات الودية بين ماهر والضباط الأحرار. وكان في مقدمة الخلافات بينهما اعتراض ماهر صراحة على مشروع قانون تحديد ملْكية الأرض الزراعية، إلى أن وصل الصدام بينهما أوجه في ليلة ٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٢، فتم اعتقال أربعة وستين شخصية من كبار الساسة ورجال الحكم من مختلف الأحزاب السياسية، ثم أقيل علي ماهر من رئاسة الوزارة في اليوم التالي، وأخذ الضباط الأحرار في البحث عن رئيس وزراء جديد لخلافته.

كان اسم السنهوري أبرز الأسماء المرشحة للمنصب لدى الضباط الأحرار، وما من شك أن تأييده قانون تحديد الملْكية الزراعية كان من الأسباب الرئيسة وراء ترشيحه للمنصب. وكان الرجل نفسه قد أعرب عن استعداده الاستقالة من مجلس الدولة لتولّي رئاسة الوزارة الجديدة، إلّا أن الضغوط الأميركية، في ما يبدو، أثنت الضباط عن هذا الاختيار. وكان في مقدمة اعتراضات السفير الأميركي جيمس كافري سبق توقيع السنهوري على «إعلان ستوكهولم» في ١٩٥١، ذلك الإعلان الذى تبنّته حركة السلام الدولية وأيده كبار المفكرين من اليسار الأوروبي أمثال جان بول سارتر، فثارت مخاوف السفير الأميركي من ميول السنهوري «المتطرفة»، وضغط لاستبعاده من تولّي المنصب، فكان ثاني الأسماء المرشحة لرئاسة الوزارة سليمان بك حافظ، وكيل مجلس الدولة لقسمي الرأي والتشريع، وكان بدوره مستعدًا لترك المجلس والانضمام إلى الوزارة الجديدة ولكن من دون تولّي رئاستها[٢٤].

وإزاء استبعاد اسم السنهوري، ثم رفض حافظ تولّي المنصب، ولدت الوزارة الجديدة برئاسة اللواء محمد نجيب في ٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٢، فكانت بذلك أول وزارة مدنية يرأسها رجل من العسكر في تاريخ السياسة المصرية منذ أن تولّى عرابي باشا رئاسة الوزارة عام ١٨٨٢. ويبدو أن الثنائي القانوني السنهوري/ حافظ قام بدور مهم في إقناع نجيب بتولّي منصب رئاسة الوزارة، مرجحًا له السلامة القانونية لاضطلاع رجل الجيش بزمام مجلس الوزراء في أعقاب الانقلابات العسكرية.

انضم سليمان حافظ إلى وزارة نجيب نائبًا لرئيس مجلس الوزراء ووزيرًا للداخلية، وكان له الدور الأكبر في انتقاء

٢٢ أنظر محضر الجلسة، في: **المختار من فتاوى الجمعية العمومية**، ص ٤٣.

٢٣ رأفت، ص ١٢٢.

٢٤ "extremist" راجع في ذلك مراسلات كافري، ولقاء خاص مع خالد محيي الدين، في: Joel Gordon, *Nasser's Blessed Movement: Egypt's Free Officers and the July Revolution*, Studies in Middle Eastern History (New York: Oxford University Press, 1992), p. 67.

أغلب وزرائها الذين لم يشملوا بالطبع أي وفديين في صفوفهم. وفي يوم تشكيل الوزارة، قُبلت استقالة الدكتور وحيد رأفت من منصبه لما رآه من تخطيات مسّته بغير وجه حق في حركة إعادة تنظيم مجلس الدولة[٢٥]، بينما بقي السنهوري رئيسًا للمجلس بعد تشكيل الوزارة، واضطلع بحكم منصبه هذا في إمدادها بمختلف صور العون القانوني، سواء في صوغ بعض القوانين الحساسة التي دفعت بها وزارة نجيب، أو في الفتوى من قسم الرأي في المجلس حول سلامة هذه القوانين من العيوب الدستورية. وفي مرحلة لاحقة، تمثّل العون أساسًا في مجموعة من الأحكام الصادرة عن مجلس الدولة والمؤيدة لأعمال الوزارة المختلفة.

السنهوري و«تطهير» الحياة السياسية

في يوم تشكيل وزارة نجيب تلك، التي تولّى فيها حافظ مهام الداخلية، ظهر مقال للأستاذ أحمد أبو الفتح في جريدة **المصري** المؤيدة للوفد، وذلك تحت عنوان «إلى أين؟»، استرجع فيه الصحافي بتكوينه القانوني وقائع الانقلاب وراح يؤصّل لما تواجهه البلاد من مخاطر الانفلات الدستوري وانهيار سيادة القانون لدى القائمين على حكمه، فهاجم السنهوري ومعه حافظ من دون أن يذكرهما صراحة، ووضع ثقال اللوم عليهما فقال:

وفي اعتقادي أن الخطأ بدأ يوم أفتى مجلس الدولة فتواه في مجلس الوصاية المؤقت، وتلاه خطأ آخر يوم استمسك علي ماهر بهذه الفتوى، ويوم نادى بعض الكتّاب بالفقه الثوري، وأقول في اعتقادي إنه في تلك الأيام بدأت الأخطاء، فقد جانب الجميع نص الدستور الذي أعلن الجيش أنه عماد ثورته.. وبدأت الأخطاء، وأخذ كل خطأ برقبة خطأ آخر، وإذا بأعاصير الأخطاء تهب ذات اليمين وذات الشمال ومن فوق ومن تحت، والمرء وسط كل ذلك ذاهل تائه يحاول أن يصد هذا فيصرعه ذاك[٢٦].

وكأن أبو الفتح يتوقّع بهذا ما سيصيب الحياة الحزبية في الأشهر التالية من إعادة هيكلة جذرية على يد الثنائي حافظ/ السنهوري، إذ إنها أصابت الوفد ومعه أحزاب الأقلية في مقتل، وأبقت على الإخوان والشيوعيين إلى أن كان الفتك بهم عقب أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤، لتولد بذلك الجمهورية الأولى على أنقاض مبادئ سيادة القانون واستقلال القضاء، وبتعاون في ذلك من سدنة هذه المبادئ ومن يُفترض فيهم نصرتها من القانونيين.

كانت الدعوة إلى «تطهير» الحياة السياسية هي النداء الرئيس للاتجاه الإصلاحي في السياسة المصرية قبل انقلاب الجيش في تموز/ يوليو ١٩٥٢، حتى إن حكومة الهلالي باشا بادرت في آذار/ مارس ١٩٥٢ إلى تشكيل «لجان تطهير» في مختلف الوزارات، ثم واكب فتوى مجلس الدولة في ٣١ تموز/ يوليو ١٩٥٢ بشأن الوصاية على العرش صدور نداء في اليوم نفسه من اللواء محمد نجيب إلى جميع الأحزاب والهيئات السياسية المصرية «بتطهير نفسها والإعلان عن برامجها»، إلى أن أصبح «التطهير» هو المصطلح الغالب على الخطاب السياسي لوزارة نجيب بعد تشكيلها في ٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٢، فاستصدرت الوزارة في اليوم التالي المرسوم بقانون رقم ١٧٩ لعام ١٩٥٢ بشأن تنظيم الأحزاب السياسية، مضيّقة فيه الخناق على حرية تشكيل الأحزاب على نحو لم تشهده الحياة السياسية المصرية من قبل. وباسم الحاجة إلى «التطهير»، أجازت المادة (٥) من هذا القانون لوزير الداخلية الاعتراض على طلب تكوين الحزب، وجعلت من اختصاص القضاء الإداري في مجلس الدولة النظر في الطعون في هذه الاعتراضات، كما ألزمت المادة (١٩) منه جميع الأحزاب القائمة عند العمل بالقانون بأن تعيد تكوين نفسها وفقًا لأحكامه.

كان سليمان حافظ هو المسؤول الأول عن إعداد هذا القانون. ولم يكن يقلّ هو الآخر عن السنهوري شهرة في عدائه

٢٥ رأفت، ص ١٢٣.
٢٦ أحمد أبو الفتح، «إلى أين؟،» **المصري**، ٧/ ٩/ ١٩٥٢.

لحزب الوفد ورئيسه النحاس باشا على وجه الخصوص[٢٧]. وإذا كانت أحكام القانون الذي أعده قد طاولت نظريًا جميع الأحزاب في الساحة السياسية المصرية، فإن حزب الوفد كان، بلا شك، المتضرر الرئيس من أحكامه؛ فبعد صدور القانون، قام الوفد بإعادة تنظيم أوراقه الداخلية، متوخيًا أحكام قانون الأحزاب الجديد، فتنحّى النحاس باشا عن رئاسة الحزب وأُسندت إليه رئاسته الفخرية، بينما انتقلت رئاسة الحزب الفعلية إلى عبد السلام باشا جمعة خلفًا للنحاس. وبهذا التشكيل الجديد تقدم الوفد إلى وزارة الداخلية بإخطار إعادة تكوين الحزب يوم ٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٢، وذلك قبل يوم واحد من انقضاء المهلة الممنوحة للأحزاب في هذا الشأن.

اعترض سليمان حافظ، بصفته وزيرًا للداخلية، على إخطار الوفد بإعادة تشكيله هذه. وكان اعتراضه بدعوى أن في تولّي النحاس الرئاسة الشرفية لحزب الوفد تحايلًا ومخالفة لقانون تنظيم الأحزاب. كما اعترض حافظ أيضًا، وللسبب نفسه، على استمرار عضوية عبد الفتاح باشا الطويل في الوفد. وإزاء هذه الاعتراضات، انتقل الخلاف بين حافظ والوفد إلى قاعات المداولة في مجلس الدولة، لتفصل محكمة القضاء الإداري في النزاع بموجب اختصاصها المنصوص عليه في قانون الأحزاب الجديد. وشكّل الوفد هيئة للدفاع عن الحزب تكوّنت من ١٢ محاميًا من كبار رجال المحاماة حينئذ، وفى مقدمتهم الأساتذة إبراهيم فرج ومحمود سليمان غنام ومحمد صلاح الدّين، ووحيد رأفت بعد استقالته من مجلس الدولة.

ولعل الأستاذ إبراهيم فرج كان أكثر أعضاء هيئة الدفاع حدّة في ترافعه عن مصير الحزب، فنجده في جلسة الاستماع الأولى للنزاع أمام مجلس الدولة مدّعيًا أن «القضية التي تنظرونها اليوم ليست قضية مصطفى النحاس أو عبد الفتاح الطويل، بل هي قضية الحياة النيابية في مصر!»[٢٨]، ثم نراه يوم ١٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣ يترافع في القضية، ويتهم سليمان حافظ صراحة بالتواطؤ لحل حزب الوفد، وذلك في جلسة صاخبة حضرها «جمع غفير من المواطنين حوّلوا قاعة المحكمة إلى شبه مظاهرة سياسية» نادى فيها فرج بأن الأمة المصرية وحدها دون سليمان حافظ هي صاحبة الحق في حل حزب الوفد[٢٩].

السنهوري ودستور ١٩٥٤

قامت محكمة القضاء الإداري بتأجيل دعوى الوفد للحكم إلى ١٩ شباط/ فبراير ١٩٥٣، غير أن المجلس لم يتسن له فصل النزاع في نهاية المطاف، فقد أذاع اللواء محمد نجيب في ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٢ بيانًا أعلن فيه باسم الشعب المصري سقوط دستور ١٩٢٣، وأن «الحكومة آخذة في تأليف لجنة تضع دستورًا جديدًا يقره الشعب ويكون منزّهًا عن عيوب الدستور الزائل»[٣٠]. ثم تلا ذلك إذاعة بيان آخر في ليلة ١٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣ أعلن نجيب فيه «حل جميع الأحزاب السياسية منذ اليوم ومصادرة جميع أموالها لصالح الشعب بدلًا من أن تنفق في بذر بذور الفتن والشقاق، ولكي تنعم البلاد بالاستقرار والإنتاج أعلن قيام فترة انتقالية لمدة ثلاثة سنوات حتى نتمكن من إقامة حكم ديموقراطي دستوري سليم»[٣١]. وتنفيذًا لهذا البيان صدر في ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣ المرسوم بقانون رقم ٣٧ لعام ١٩٥٣، ليقضي بإلغاء قانون الأحزاب الجديد، وحظر أي نشاط حزبي على أعضاء الأحزاب المختلفة. واستنادًا إلى ذلك المرسوم بقانون، تم شطب دعوى الوفد

٢٧ يذهب رأفت في هذا السياق إلى أن «من المعروف عن الأستاذ سليمان حافظ أنه كان في وقت ما من أنصار الحزب الوطني القديم، كما كان عدوًا لدودًا لحزب الوفد ورئيسه مصطفى النحاس بالذات، بل وللأحزاب السياسية بوجه عام، فانعكست معالم هذا العداء في نصوص التشريع الذى أعده (مرسوم بقانون ١٧٩ لسنة ١٩٥٢)». انظر: رأفت، ص ٧٥.

٢٨ **المصري**، ٢١/ ١١/ ١٩٥٢، و راجع في تشكيل هيئة الدفاع: رأفت، ص ٧٨.

٢٩ **المصري**، ١١/ ١/ ١٩٥٣؛ رأفت، ص ٨٠، و Gordon, p. 77.

٣٠ رأفت، ص ٤٥، و**الأهرام** ١٠ / ١٢/ ١٩٥٢.

٣١ **الجريدة الرسمية** (١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣).

أمام مجلس الدولة بعدما أصبح الحزب بموجب هذا القانون في عداد المنظمات السياسية «المحظورة».
كذلك صدر في ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣ المرسوم بقانون رقم ٣٦ لعام ١٩٥٣ الذي اعتبر «كل تدبير اتخذه أو يتخذه القائد العام للقوات المسلحة بوصفه رئيس حركة الجيش التي قامت في ٢٣ يوليو ١٩٥٢، بقصد حماية هذه الحركة والنظام القائم عليها، من قبيل أعمال السيادة التي لا يجوز الطعن فيها أمام محكمة القضاء الإداري بمجلس الدولة»، كما قضى بتحصين جميع التشريعات الصادرة في شكل مراسيم بقوانين خلال المدة السابقة على إعلان سقوط دستور ١٩٢٣، وفي مقدمتها بالطبع تشريع الإصلاح الزراعي. وعلى هذا الأساس أصدر مجلس الدولة حكمه في قضية يحيى البدراوي عاشور في ٢١ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣، رافضًا طعن هذا الأخير بشأن عدم دستورية قانون تحديد الملكية الزراعية[٣٢].
هكذا إذن تعاقبت المراسيم بقوانين تعلن سقوط الدستور ثم حل الأحزاب وتحصين جميع التشريعات والتدابير الصادرة منذ ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ عن رقابة المحاكم، فخلت بذلك الساحة السياسية من جميع قوى المعارضة عدا الإخوان المسلمين، إلى أن كان الصدام معهم في آذار/ مارس ١٩٥٤. وخلت بذلك أيضًا المنظومة القانونية من كل قيد دستوري يحد من قدرة النظام على «تطهير» الحياة الحزبية، وملاحقة كبار القائمين على الشأن السياسي قبل حركة الجيش، ولا سيما استبعاد الوفديين منهم وفق رغبة سليمان حافظ الصريحة في ذلك[٣٣].
وبينما بقي السنهوري على رأس قضاء إداري منزوع المخالب، لا سلطان لمجلس الدولة فيه حيال هذه التدابير الثورية المحصنة من رقابة المحاكم، استمر سيل المراسيم بقوانين الصادرة عن وزارة نجيب، تارة بتعديل قانون الأحكام العرفية وإنشاء نوع جديد من المحاكم العرفية يجلس على منصة القضاء فيها خمسة من ضباط الجيش لمحاكمة أعداء النظام[٣٤]، وتارة أخرى باستحداث مجموعة من المحاكم الاستثنائية، مثل «محكمة الغدر» في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٢، ومن بعدها «محكمة الثورة» في أيلول/ سبتمبر ١٩٥٣، ثم إحالة أعداء النظام إلى هذه المحاكم الاستثنائية، وفي مقدمتهم أقطاب الوفد من أمثال عثمان باشا محرم وفؤاد سراج الدين باشا، ومن بعده السيدة زينب الوكيل حرم النحاس.
وفي ٢١ شباط/ فبراير ١٩٥٣، انعقدت أول جلسة للجنة الخمسين التي شكّلتها وزارة نجيب بغرض وضع دستور جديد للبلاد. وكان ذلك في القاعة الرئيسة لما هو مجلس الشعب اليوم، فجلس نجيب على كرسي العرش الذي كان يجلس عليه الملك فاروق من قبل، وجلس سائر أعضاء اللجنة في مقاعد نواب الشعب في البرلمان، رغم أن أحدًا منهم لم يكن منتخَبًا لعضوية هذه اللجنة. وكان السنهوري في مقدمة هذا الحضور، بينما استُبعد وحيد رأفت عن عضوية اللجنة وعن المشاركة في وضع الدستور الجديد، رغم أنه أستاذ القانون في كلية الحقوق والمشهود له بالباع الطويل في الفقه الدستوري، ربما جزاءً له على اعتراضه على فتوى مجلس الدولة في ٣١ تموز/ يوليو ١٩٥٢، ومن بعدها ترافعه عن الوفد في قضية الحزب أمام مجلس الدولة ثم اشتراكه في هيئة الدفاع عن بعض الأقطاب الوفديين مثل عثمان باشا محرم.
على كل حال، انبرت هيئة وضع الدستور إلى عملها، فشكّلت لجنة فرعية من خمسة أعضاء، كان السنهوري من بينهم، بغرض بحث مستقبل الحكم في مصر بين النظام الملكي وإعلان الجمهورية. وانتهت هذه اللجنة في ٢٤ آذار/ مارس ١٩٥٣ إلى اختيار النظام الجمهوري البرلماني بإجماع الآراء، وهو النظام الذي يجعل من رئاسة الجمهورية منصبًا شرفيًا بلا سلطات تُذكر، فظهرت الصحف في اليوم التالي تعلن قرار اللجنة على قرائها لتفتح

٣٢ المصري، ٢٢/ ١/ ١٩٥٣.
٣٣ راجع في ذلك خطاب حافظ إلى علي ماهر في: **الأهرام**، ٢٩/ ٨/ ١٩٥٢.
٣٤ المرسوم بقانون رقم ١٥٤ لسنة ١٩٥٢ والمصوب بالقانون رقم ١٥٥ لسنة ١٩٥٢ بشأن اضافة مادة جديدة إلى القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٣ بنظام الأحكام العرفية وهي المادة ٦ رابعًا.

بذلك صفحة جديدة في الخطاب السياسي المحتدم حينئذ حول إمكان الرجوع إلى الحياة النيابية وتفعيل دور الأحزاب السياسية، ولكن مع تفادي مثالبها على نحو ما كانت قبل انقلاب الجيش.

وقد كان للسنهوري رأي في هذا المسألة، عرضه بشكل تفصيلي ودافع عنه على الملأ، مؤداه ضرورة تجنّب عودة الحياة الحزبية إلى سيرتها الأولى قبل الثورة، من تشرذم الاتجاهات السياسية والتناحر بين الأحزاب، ومن ثم وجوب اختزال النشاط السياسي مستقبلًا في ثلاثة أحزاب محددة بالاسم لا رابع لها، كان **أولها** حزب يميني محافظ يدافع عن التقاليد وينادي بعودة البلاد إلى سابق عهدها من عظمة التاريخ، و**ثانيها** حزب ذو نزعة ليبرالية يتبنّى التوجه الإصلاحي الحذر ويدافع عن الحريات الفردية سواء المدنية منها أو الاقتصادية، و**أخيرًا** حزب اشتراكي العقيدة غرضه الدفاع عن «المكاسب الثورية» التي تحققت بعد انقلاب الجيش.

ومن بين هذه الأحزاب الثلاثة، التي أطلق السنهوري عليها تباعًا اسم «حزب المحافظين» و«حزب الأحرار» و«الحزب الجمهوري الاشتراكي»، لم يخفِ الفقيه والقاضي الكبير تأييده المطلق للفصيل الاشتراكي في هذه التشكيلة الحزبية الجديدة، معللًا رأيه بضرورة تبنّي سياسة تقدمية في الشأن الاجتماعي تجعل من قانون الإصلاح الزراعي نموذجًا يحتذى به في ما قد تتبنّاه الدولة مستقبلًا من إصلاحات تشريعية منشودة.

ولا يخفى على القارئ هنا كيف اختفى حزب الوفد تمامًا من تصور السنهوري لمستقبل الحياة السياسية في مصر. وإذا كان نظام يوليو قد حقق للسنهوري بعض آماله في رؤية إعادة التوزيع العادل للثروة في مصر، فإنه لا يغيب عن القارئ أيضًا أن النظام ذاته كان مسؤولاً عمّا نال السنهوري من إقصاء عن الحياة الساسية برمّتها، وفدية كانت أو غيرها، مع دخول البلاد في هيمنة الحزب الواحد على مقدرتها خلال الستة عقود التالية لانقلاب الجيش.

وكان ضرب السنهوري على سلّم مجلس الدولة

عرضنا حتى الآن لبعض تفاصيل مرحلة ما بين قيام انقلاب الجيش في ١٩٥٢ واندلاع أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤. ورأينا كيف كان تأييد السنهوري ومعه سليمان حافظ للقائمين على الانقلاب بعد أسبوع من وقوعه، ثم استمرار تأييدهم بعد ذلك وعلى نحو مطرد، حتى أصبح الثنائي القانوني السنهوري/ حافظ من كبار الوجوه السياسية في هذه الفترة، خاصة ما تعلق في وقائعها بتفكيك المنظومة القانونية المصرية وفق دستور ١٩٢٣؛ فقد أفتى الرجلان بما ينتهك مبدأ حياد رجل القضاء عن السياسة، وفاضلا بين التفسير السليم للمادة (٥٢) منه وعداوتهم السياسية لحزب الوفد، وغلّبا التفسير الخلافي في أحكام هذا الدستور على رؤية نواب الوفد يعودون إلى البرلمان. وكان معهما في ذلك كله سائر أعضاء قسم الرأي في مجلس الدولة، باستثناء الدكتور وحيد رأفت الذي وقف دون غيره مدافعًا عن حق الشعب في عودة نوابه المنتخَبين منه إلى البرلمان، كما رأينا.

ثم انتقل سليمان حافظ بعد ذلك وزيرًا للداخلية في وزارة نجيب، واضطلع انطلاقًا من منصبه هذا بـ"تطهير" الحياة السياسية من نخبة ما قبل الثورة من الوفديين، ليصبح بعد ذلك المستشار القانوني لنجيب عقب إعلان الجمهورية في ١٨ حزيران/ يونيو ١٩٥٣، بينما بقي السنهوري رئيسًا لمجلس الدولة بعد تحجيم دور هذا الجهاز القضائي في الرقابة على عمل السلطة التنفيذية، خاصة ما تعلق منها بتطبيق القوانين الثورية المحصنة من رقابة المحاكم عليها.

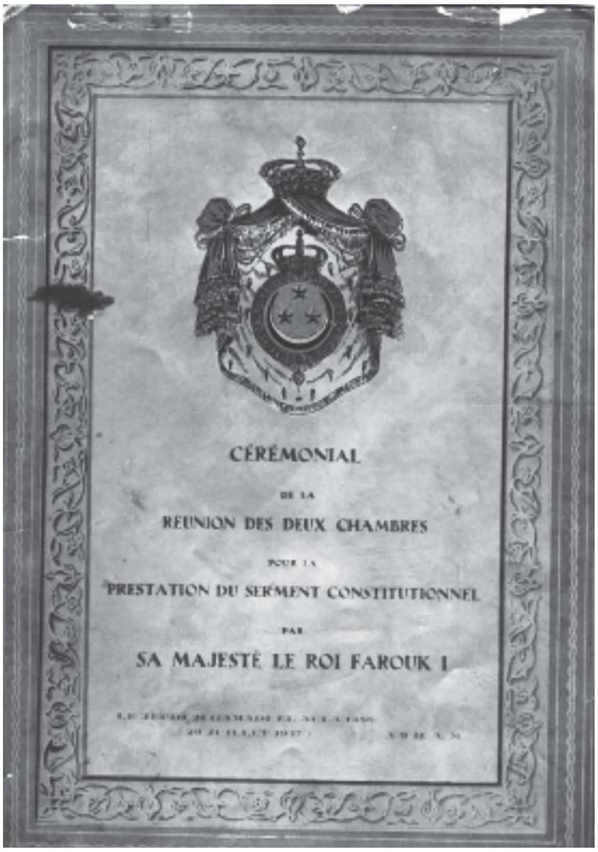
إلى أن كانت أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤، حين وقف الرجلان على الأنقاض الباقية من مبادئ القانون، ولم تكن كثيرة، وتحالفا مع محمد نجيب في صدام فرقته مع عبد الناصر ومؤيديه، ثم تحملا ثمن فشل هذا التحالف، فقرر مجلس قيادة الثورة إعفاء نجيب من منصبه في ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤، وتم إقصاؤه إلى فيلا حرم النحاس باشا في ضواحي القاهرة حيث بقي معتقلًا قرابة عشرين عامًا. كما أقيل حافظ من منصبه واعتُقل هو الآخر إبان العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦، حتى إذا ما أُفرج عنه قام بزيارة وحيد رأفت في مكتبه، وقد أصبحا كلاهما من ممارسي المحاماة بعد أن كانا من القضاة في مجلس الدولة، ودار بينهما، وفق مذكرات رأفت، الحديث التالي:

استذكرنا سويًا ما جرى من أحداث منذ الفتوى إياها الخاصة بموضوع الوصاية على العرش، فأظهر لي (أي حافظ) الندم على موقفه من هذا الموضوع ولتأييده المطلق لقادة حركة الجيش على حساب الحكم الديموقراطي النيابي، وقال وهو في غاية التأثر إن ما أصابه من اعتقال وغم بعد ذلك إنما كان تكفيرًا عن تلك الذنوب، رحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته[٣٥].

أمّا السنهوري، فكان ما كان عليه من واقعة الاعتداء بفناء مجلس الدولة يوم ٢٩ آذار/ مارس ١٩٥٤، ثم أعقبها في ١٤ نيسان/ أبريل صدور قرار مجلس قيادة الثورة بإسقاط الحقوق السياسية عن ٣٩ من الوزراء الحزبيين السابقين على الثورة، وكان السنهوري واحدًا منهم، ففقد بهذا القرار صلاحية تولّيه رئاسة مجلس الدولة، وأُطيح هكذا عن منصبه...

وفي ما يخص مجلس الدولة، فقد استمر في منهج التأييد لمن في يده السلطة، فأقر شرعية قرار حرمان الوزراء السابقين من حقوقهم السياسية، وأكد بذلك استحالة عودة السنهوري إلى المجلس من طريق القانون، وبدأت بذلك أولى صفحات علاقة جديدة بين النخبة القانونية ونظام يوليو الحاكم، كما استقرت الإشارة عليه اليوم، وهي علاقة تواطؤ على متطلبات القانون، تتحكّم بها الهواجس الأمنية، ولا يزال الشعب المصري يدفع بسببها أغلى الأثمان، في شهداء ثورة لا قانون لها.

عبدالرزاق باشا السنهوري



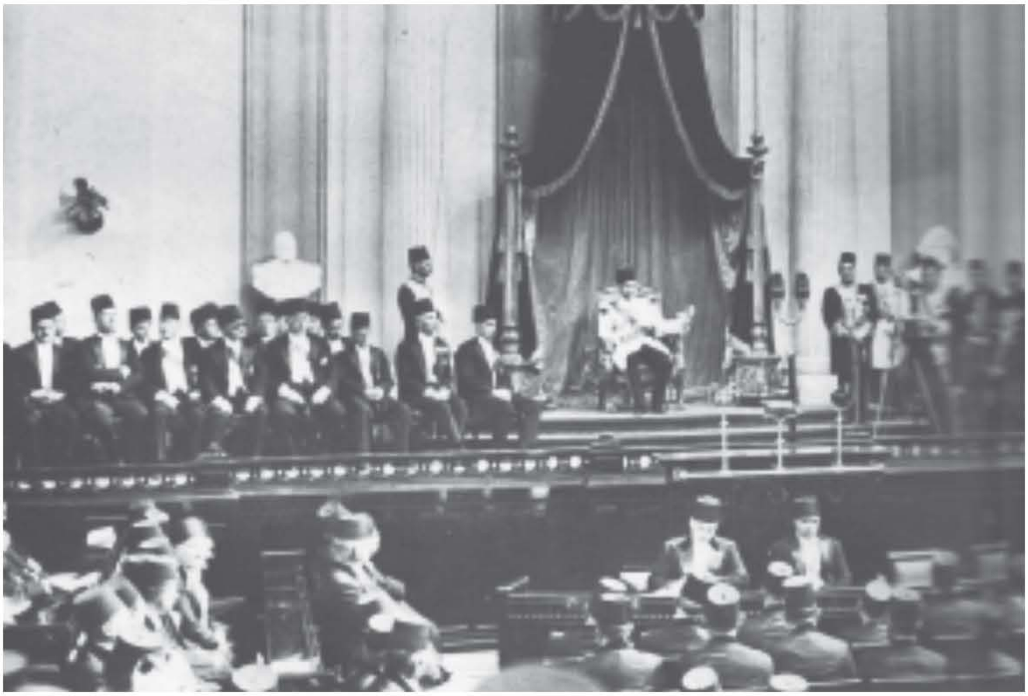
CÉRÉMONIAL
DE LA
RÉUNION DES DEUX CHAMBRES
POUR LA
PRESTATION DU SERMENT CONSTITUTIONNEL
PAR
SA MAJESTÉ LE ROI FAROUK I

دعوة الحضور إلى اجتماع البرلمان لسماع حلف اليمين الدستورية من الملك فاروق قبل تنصيبه على عرش البلاد في تموز/ يوليو ١٩٣٧

مصطفى باشا النحاس

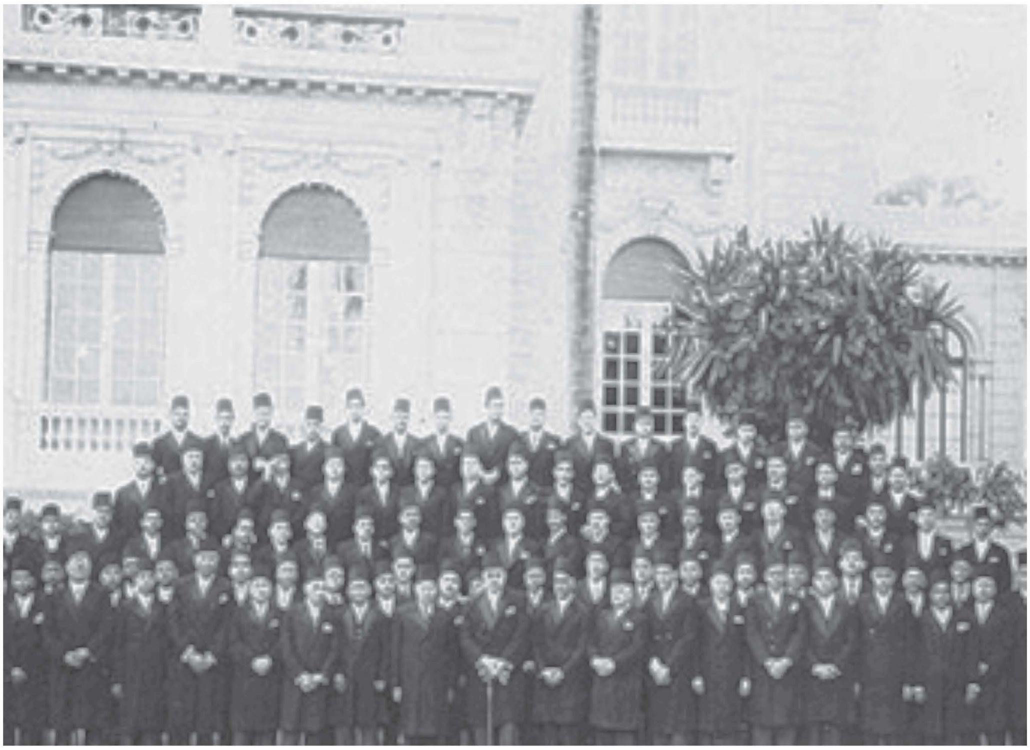
---

٣٥ رأفت، ص ١٢٣.



الملك فاروق في جلسة حلف اليمين أمام البرلمان (قاعة مجلس الشعب اليوم) محاطًا بأمراء الأسرة المالكة من جانب، ووزارة النحاس باشا من جانب آخر

الملكة نازلي والأميرات شقيقات فاروق يتابعن جلسة حلف اليمين من المقصورة الملكية في البرلمان

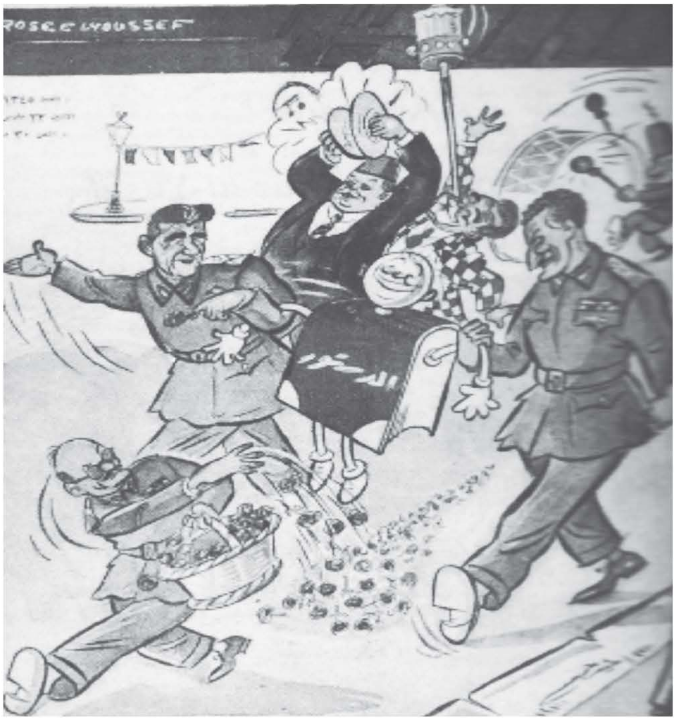


القضاة ووسطهم الملك فاروق في فناء مبنى مجلس الدولة القديم عقب افتتاحه عام ١٩٤٩

طابع البريد التذكاري بميلاد الأمير أحمد فؤاد الثاني في كانون الثاني/ يناير ١٩٥٢

أول طابع بريد تذكاري بانقلاب الجيش في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢

غلاف مجلة روز اليوسف الصادرة في أعقاب حريق القاهرة، ١٨ شباط/ فبراير ١٩٥٢



غلاف مجلة روز اليوسف في ٢٢ آذار/ مارس ١٩٥٤ وفيه السنهوري في الخلف بالصاجات يزف دستور مصر المرتقب

الإفراج عن الهضيبي وعودة جميع المعتقلين

حل مجلس الثورة يوم ٢٤ يوليو
وتسليم البلاد لممثلي الشعب

السماح بقيام الأحزاب - مجلس الثورة لا يؤلف حزبا
رئيس الجمهورية تنتخبه الجمعية التأسيسية
لا حرمان من الحقوق السياسية حتى لا تتأثر حرية الانتخابات

تشكيل حكومة مدنية محايدة تجري الانتخابات

عدد المصري ٢٦ آذار/ مارس ١٩٥٤: تسليم الجيش السلطة لحكومة منتخبة

عبد الناصر يحذر من قوى الثورة المضادة

قوى الشعب التي لها مصلحة في الثورة من حقها أن تحكم وتنتقد

نقسم أننا سنخلص أرضنا شبرا شبرا

الجيش والشعب جبهة واحدة متراصة من أجل النضال والحرية وتحرير الأرض المحتلة

الأخبار

سأتحدث الى الشعب بعد العيد

جريدة الأخبار: الجيش والشعب «جبهة واحدة» في أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤

غلاف مجلة روز اليوسف في أعقاب أزمة آذار/ مارس ١٩٥٤ وهي تظهر ناصر حائرًا بين الضرب على رأس الإخوان أو الشيوعيين أولًا؟

سهيل الحبيّب *

مشروع عزمي بشارة في التحوّل الديمقراطي عربيًا:

دراسة مقارنة في زمن البحث عن شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية

تتّخذ هذه الدراسة من البلدان العربية التي اندلعت فيها الثورات الأخيرة، خاصةً تونس وليبيا، محلّاً لاختبار الفارق بين فكر عزمي بشارة وما يدعوه الباحث بالرؤية الأيديولوجية الإسلامية الوفاقية. وأداته في ذلك هي استخراج ما في كتابات بشارة من بناء نظري لمفهوم «قابلية التطبيق الديمقراطي» الذي يسكّه الباحث على غرار مفهوم بشارة "القابلية للثورة". وهو يجد أنّ بداية تميّز بشارة تتمثّل في تقديمه الديمقراطية حلّاً للمسألة العربية، على نحو يشمل فيه المركّب الكلّي الذي يجسّده الحلّ الديمقراطي كلّاً من مفهوميّ الهوية والأمّة، والدولة والمجتمع المدني، والآلية الديمقراطية وتشريعاتها، في ترابط بنيويّ وفي صيرورة واحدة من التشكّل.

هكذا، وبخلاف الفكر التوفيقي العربي السائد، تبدو القومية العربية عند بشارة هوية ثقافية حداثية، وتبدو الأمّة العربية مشروعاً مستقبليًا. كما يغدو وجود المجتمع المدني، شأنه شأن قرينه النظام السياسي الديمقراطي، وليد سياق يفترض وجود دولة حديثة قوية ذات سيادة، على نحو يُدْرِج مطلب الانتقال الديمقراطي ضمن سيرورة المضيّ في مسار التحديث لا في مسار الرجوع عنه.

نشر عزمي بشارة بُعيد اندلاع موجة الحراك الثوري العربي الراهنة كتابين على صلة مباشرة بهذا الحراك، وُسِمَ الأول بـ في **الثورة والقابلية للثورة**، أمّا الثاني فعنوانه **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها**. هذا فضلًا عن نشر طبعة سادسة لكتاب **المجتمع المدني، دراسة نقدية** جاءت مصدّرة بمقدمة جديدة مدارها على الربط بين محتويات الكتاب ومتغيّرات اللحظة العربية التي فتحت فيها ثورات تونس ومصر وليبيا واليمن وسورية هذه الأقطار على آفاق التحوّل الديمقراطي. ومن المؤكد أن

* أكاديمي وباحث تونسي.

مثل هذا التركيم الكمّي، في حدّ ذاته، يشرّع للدارس أن يعاود قراءة المتن الفكري لعزمي بشارة من جهة البحث عن ممكنات ارتقائه إلى مستوى المشروع، بكل ما يعنيه ذلك من تواصل معرفي، نظري ومنهجي، وترابط بنيوي بين المكوّنات واتساق في التحليل بين المقدمات والنتائج .... إلخ. بيد أنّنا نرى أن ما يحفّز النظر البحثي في فكر بشارة، من حيث هو مشروع، ومن منظور مقارن، ليس هذا التطوّر الكمّي في حدّ ذاته فحسب، إنما أيضًا، وهو الأهمّ، السياق الجديد للواقع العربي في ما بعد الثورات المندلعة. هذا السياق، الذي بات يُعرف اليوم بزمن «الربيع العربي»، نسمه في هذه الورقة بـ **زمن البحث عن القابلية للتطبيق الديمقراطي** في كل من تونس وليبيا ومصر، باعتباره زمنًا لاحقًا **زمن القابلية للثورة**[١] في هذه الأقطار العربية. إن انتقال شطر من الوطن العربي إلى زمن جديد أصبحت فيه قابلية تطبيق الديمقراطي القضية المحورية يوفّر لنقد الأيديولوجيا العربية المعاصر ممكنات التطوّر إلى مستويات تنجلي معها بدرجة أكثر الأبعادُ الواقعية المباشرة والعملية الملموسة في فعل قراءة المتون الأيديولوجية وتحليلها.

مشروع بشارة في نسقه الكلّي وآفاق المقاربة المقارنة في زمن إشكالات القابلية للتطبيق الديمقراطي

نقدّر أن كتاب **في المسألة العربية مقدّمة لبيان ديمقراطي عربي** يمثّل اللحظة التي ارتقى فيها تفكير عزمي بشارة إلى مستوى المشروع الحامل جميع مقوّمات التمايز النظري. وتنطوي صيغة عنوان الكتاب على تكثيف دال على جوهر المشروع من حيث إنه يقدّم الديمقراطية باعتبارها حلًّا للمسألة العربية. وإذا كنا نروم هنا إعادة قراءة هذا المشروع بغية إبراز مناط قوته وراهنيته في السياق العربي الحالي، فإن المدخل الذي نراه إلى ذلك إنما هو استكناه الأبعاد الموضوعية في هذا الربط الصميمي الذي يعقده بشارة بين ما يسمّيه المسألة العربية من جهة والتحوّل الديمقراطي في الأقطار العربية من جهة أخرى باعتباره مطلبًا حاز إجماعًا واسعًا بين النخب الفكرية والسياسية خلال الأعوام الأخيرة على وجه الخصوص. ويتلخص هذا الربط الصميمي في القول إن **الذي يعيق تشكّل الأمة العربية هو نفسه ما يعيق تحوّل الأقطار العربية إلى دول ديمقراطية**[٢]. وفي هذا السياق ترتبط الديمقراطية بتنفيذ مهمات وطنية، منها بناء الاقتصاد الوطني، ومنها حسم قضايا الهوية الوطنية والقومية والمجتمع المدني وشرعية الدولة ...إلخ، وهكذا تكون الديمقراطية قضية هوية وطنية وقومية تتضمن عناصر تربوية وأخلاقية أساسية، وهي قضية اقتصادية واجتماعية وليست قضية وعي وإرشاد فحسب[٣].

يحيلنا مشروع بشارة، من خلال طرحه الجوهري المكثّف في مفهوم المسألة العربية، إلى عنصرين أساسيين من عناصره البنيوية الفارقة من منظور مقارن بين ما هو متداول في فكرنا العربي الراهن من رؤى وتصوّرات في شأن ماهية الانتقال الديمقراطي عربيًا، ومضمونه وكيفياته. وهذان العنصران هما: الكلّية والتركّب. فأمّا الكلّية، فيترجمها ذاك الاتساع الذي يتخذه مضمون التحوّل الديمقراطي في الوطن العربي بحيث يطابق حلّ المسألة العربية برمّتها، في حين أن التركّب ناجم عن هذا التطابق باعتبار أن المسألة العربية حاوية أبعادًا كثيرة، منها ما

١ نحت عزمي بشارة مفهوم «القابلية للثورة» باعتباره مفهومًا تحليليًا وتفسيريًا للوضع العربي الذي حرّك الجماهير العربية للثورة. وقد استوحينا من هذا المفهوم تعبير «القابلية للتطبيق الديمقراطي» من حيث هو توصيف لزمن حراك مسارات الانتقال الديمقراطي في الأقطار العربية التي نجحت فيها الجماهير في تنحية رؤوس الأنظمة الاستبدادية. وسنعود إلى هذين المفهومين لاحقًا في متن الورقة.

٢ عزمي بشارة، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٢١٤. والإبراز في أصل النص.

٣ المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

هو وطني (السيادة وشرعية الدولة القطرية ...)، وما هو قومي (التكامل أو الوحدة على نطاق عربي)، وما هو ثقافي (الهوية)، وما هو سياسي (نمط الحكم)، وما هو مجتمعي (البنى والتركيبات المجتمعية)، وما هو اقتصادي اجتماعي (التنمية وتوزيع الثروة).

قد نواجَه، في هذا المستوى، باعتراض على قولنا إن الكلية والتركّب، على هذا النحو، يمثّلان عناصر بنيوية فارقة لتصوّر الانتقال الديمقراطي في مشروع بشارة. ومناط الاعتراض هو أن جلّ الدعوات المنتصرة للديمقراطية التي حفل بها الفكر السياسي العربي، خلال العشريتين الأخيرتين بالخصوص، لم تكن بمنأى عن جماع هذه القضايا الجوهرية التي يختزلها بشارة تحت مسمّى المسألة العربية. ونشير هنا، على وجه التدقيق، إلى دعوات التحوّل الديمقراطي التي تبلورت في السياقات الحوارية الوفاقية بين مختلف «تيارات الأمة الأربعة» (الإسلامية والقومية واليسارية والليبرالية)[٤]، وأهمّها، من حيث النضج والاكتمال ووزن القوى والشخصيات المشاركة فيها، هو **المشروع النهضوي العربي** الذي يعتبر الديمقراطية ركنًا مكينًا من أركان النهضة العربية، ورافعة من رافعاتها[٥]، إلى جانب التجدّد الحضاري والوحدة والتنمية المستقلة والعدالة الاجتماعية والاستقلال الوطني والقومي.

وحتى في سياق الإطار الوفاقي لهيئة ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥ للحقوق والحريات في تونس[٦]، ورغم الطابع الجزئي الذي وسمه من حيث اقتصاره على المطلب الديمقراطي وبقاء طموحه في مستوى أدنى من المشروع والتحالف الاستراتيجيين، فإن البيانات التي وقّعها مختلف الأطراف الإسلامية والقومية واليسارية والليبرالية المشاركة في الهيئة تناولت الكثير من القضايا التي مثّلت أبعادًا أساسية من أبعاد المسألة العربية أو المشروع النهضوي في الوطن العربي، مثل الحريات العامة والخاصة والهوية وطبيعة الدولة وعلاقتها بالدين وعلاقاته بالسياسة وقضية المرأة والمساواة بين الجنسين... إلخ[٧]. ومن جهة أخرى لم يفت سياق المراجعة الذي افتتحه الإسلاميون من أجل «تأصيل الديمقراطية في مرجعيتهم الإسلامية»، ورغم استناده إلى مبدأ اللاأسسية[٨]، أن يشير إلى الإطار الكلّي الذي ينخرط فيه المطلب الديمقراطي عربيًا وإسلاميًا؛ فهذا الإطار يجمع بين الدفاع عن الإسلام والحرية والديمقراطية ومقاومة الاستبداد ومواصلة حركة التحرّر الوطني لإنجاز استقلالنا الثقافي والاقتصادي في مواجهة خطط العولمة والدمج[٩].

على هذا الأساس، لا بدّ من الاعتراف بأنه، في هذا المستوى المحدّد من القراءة والتحليل، يعسر التسليم بأن الكلية والتركّب من مقومات مشروع بشارة الفارقة في التفكير المنشغل بالانتقال الديمقراطي عربيًا، باعتبار أن منظورات ديمقراطية عربية معاصرة لم تعزل نفسها، هي الأخرى، عن سائر القضايا السياسية والمجتمعية

٤ انظر: خير الدين حسيب، «حول الحاجة إلى "كتلة تاريخية" تجمع التيارات الرئيسية للأمّة مع إشارة خاصة إلى حالة العراق،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٩، العدد ٣٣٦ (شباط/ فبراير ٢٠٠٧).

٥ **المشروع النهضوي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٦٩.

٦ تكوّنت **هيئة ١٨ أكتوبر** بعد إضراب الجوع التي خاضته في ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥ مجموعة من القيادات السياسية والجمعياتية الديمقراطية من مختلف الحساسيات الفكرية، وتضم الهيئة في صفوفها ممثّلين عن مختلف التيارات السياسية (ليبراليين، يساريين، إسلاميين، قوميين....).

٧ الوثائق منشورة ضمن: **طريقنا إلى الديمقراطية خلاصة الحوار الوطني بين إسلاميين ويساريين وقوميين وليبراليين: رؤية تونسية مشتركة لأسس الدولة الديمقراطية** (تونس: هيئة ١٨ أكتوبر للحقوق والحريات، ٢٠١٠).

٨ مفهوم «الديمقراطية اللاأسسية» اعتمده الباحث العربي صديقي للدلالة على الديمقراطية التي تتجرّد من الأسس التي اقترنت بها في المجتمعات الغربية (القومية والليبرالية والعلمانية ....)، وهو، على هذا النحو، يصوغ صياغة نظرية مكثفة الرؤية التي يعتمدها الإسلاميون في تأصيل الديمقراطية إسلاميًا، وإن كان يختلف معهم في قوله كذلك بـ«الإسلام اللاأسسي». انظر: العربي صديقي، **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

٩ راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (تونس: دار المجتهد، ٢٠١١)، ص ١٦.

والثقافية والاقتصادية التي يعرفها الوطن العربي. بيد أن للقراءة والتحليل مستويات أعمق، في رأينا، حتى وإن تبدُ للقارئ، في هذه اللحظة، مغرقة في النظرية والتجريدية وغير حاسمة على المستوى العملي، بخلاف ما نقدّر وما سنسعى إلى الاستدلال عليه في قادم متن هذا البحث. فليست الكلّية التي يعبّر عنها، تكثيفًا، مشروع بشارة، بالمسألة العربية وحلّها الديمقراطي هي ذاتها الكلّية التي تترجمها الخطابات الأيديولوجية الوفاقية والإسلامية التجديدية الإدماجية الراهنة، حيث «تجتمع»، في «منظومة واحدة»، أهداف بناء السلطة الديمقراطية وإشاعة الحرية وحقوق الإنسان مع أهداف العودة إلى هوية الأمة العربية الإسلامية، وتحقيق تحررها من الاستعمار، ووحدتها وتنميتها والتوزيع العادل للثروة بين أبنائها.

إن التحليل المفهومي المدقّق يقودنا إلى الأخذ في الاعتبار **الفارق بين تقديم الديمقراطية باعتبارها حلًّا كلّيًا لجميع تشعّبات المسألة العربية، وتقديمها بوصفها حلًّا جزئيًا لمسألة السلطة السياسية (وعلاقتها بالمجتمع)، مندرجًا ضمن كلّ هو جماع الحلول الجزئية لمختلف القضايا العيانية المطروحة في المجتمعات العربية والإسلامية**؛ ففي الحالة الأولى تمثّل الديمقراطية حلّ المسألة العربية عينه بعناصره المركّبة (القومية والوطنية والسياسية والمجتمعية والثقافية والاقتصادية...) والموصولة في ما بينها بعلاقات تداخل بنيوي تحتّمها صيرورة الانتقال، كما عرفتها المجتمعات السابقة للوضع الديمقراطي المستقرّ. أمّا في الحالة الثانية، فتبقى الديمقراطية مجرّد حلّ جزئي متعلّق بالمسألة السلطوية والمسألة الدستورية التشريعية، ولا تربطه غير روابط تجاور مع غيره من الحلول الجزئية التي يشكّل معها كلّ الحلّ «النهضوي» أو «القومي» أو «الوفاقي» أو «الإسلامي»، بحسب كل سياق من السياقات التي أومأنا إليها أعلاه، حتى وإن ألحّ بعض هذه السياقات على البُعد «الأكسيومي» أو النسقي[١٠].

وعلى هذا الأساس تتوضّح كذلك الفوارق النوعية بين الطابع المركّب الذي يسم مشروع الانتقال الديمقراطي عربيًا في فكر بشارة والطابع ذاته الذي تتبدّى عليه المنظورات المتولّدة عن هذه السياقات. فليست الأبعاد المختلفة التي تنطوي عليها المسألة العربية غير مشكلات يتوافر حلّها في الديمقراطية من حيث هي صيرورة تاريخية تجسّدت في شطر من المجتمعات البشرية الحديثة ويمكن أن تتجسّد في مجتمعات أخرى تطمح إلى الانتقال الديمقراطي. فحلول مشكلات الهوية والدولة والسيادة والوحدة والعدالة الاجتماعية في الوطن العربي... إلخ. هي، في مشروع بشارة، من ذات جنس الحلّ الديمقراطي الكلّي. بينما هي، في التفكير الوفاقي العربي الراهن، تركيب بين العناوين الرئيسة في «مذاهب الأمّة» الأربعة. أمّا في اجتهادات التيار الإسلامي الراهن، فحلول هذه المشكلات كامنة في اعتماد مرجعية الإسلام/ الهوية مع تأصيل ما يمكن تأصيله، في هذه المرجعية، من منتخبات حضارة الغرب[١١].

لا ينشغل أغلب الساسة والفاعلين الاجتماعيين بمثل هذه التدقيقات التي يهتم بها ناقد الأيديولوجيا، ويرونها محض نظرية ومجرّدة وغير مجدية، بل ومثبطة ومعرقلة، من الناحية العملية؛ فماذا يفيد البحث في الفوارق المفهومية بين المرجعيات و«الأصوليات» النظرية، ما دام الاتفاق حاصلًا حول الأهداف ذاتها تقريبًا؟ سؤال يمكن أن يرد عليه ناقد الأيديولوجيا بالقول إن الدوال أو العلامات اللغوية نفسها لا تحمل دائمًا الدلالات والمضامين ذاتها،

---

١٠ هذا هو مضمون ورقة عبد الإله بالقزيز، نظام الأولويات لأهداف المشروع الحضاري (١)، ضمن: عبد العزيز الدوري [وآخرون]، **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٩٠٧- ٩٢٧. ولكن في الأخير لا يمكن أن نقول، من منظور **المشروع النهضوي العربي**، بأن الديمقراطية تمثل حلًّا لمسألة الوحدة أو التنمية ... إلخ. بالكيفية ذاتها التي تنطبق على مشروع بشارة.

١١ يرى الإسلامي، داخل سياق التفكير في المشروع النهضوي العربي الجديد، أنه حينما يتمّ فصل آليات الديمقراطية وإجراءاتها (التمثيل الانتخابي وتكوين والمجالس النيابية وأخذ القرار بالأغلبية) عن أصولها ومرجعياتها الغربية، فإنها تصبح ممّا يسهل استيعابه وهضمه حضاريًا (عربيًا إسلاميًا) وإدخاله في الإطار المرجعي للثقافة الموروثة، شأنها في ذلك شأن العلوم الطبيعية والتقانة وعلوم الإدارة. طارق البشري، التجديد الحضاري من منظور المشروع الحضاري (٢)، ضمن: الدوري [وآخرون]، ص ٨٦٥.

وإن المفاهيم تكتسب مدلولاتها من السياقات المرجعية والأصولية التي تنخرط فيها. ومع ذلك، يبقى مثل هذا الاحتجاج النظري المعرفي غير وارد في اعتبار الفاعل السياسي، فما بالك باعتبار أوسع الجماهير، وتبقى «تُهم» التجريد والتنظير واللاواقعية واللاعملية تلاحق كل قراءة في المشاريع الأيديولوجية العربية المعاصرة وعناوينها ومفاهيمها، إذا بقيت في حدود تلبية المطلب المعرفي على أهميته.

بيد أن لنقد الأيديولوجيا، وخاصة إذا كانت معاصرة وحاضرة في الفعل والواقع، رهانات أخرى تتجاوز مستوى التحليل النظري المجرّد والمعرفي المحض إلى مستوى تحليل العلاقة بين الفكر والواقع، أي بين المفهوم وتطبيقاته العملية والهدف المرسوم والنتائج المتجسّدة على أرض الواقع. إن التحرّك ضمن هذه المسافة الفاصلة بين قطب النظر وقطب الواقع العملي يمثّل لحظة متقدمة في نقد الأيديولوجيا الذي يبقى مسكونًا دومًا بالتطلّع إلى تأدية الوظيفة التفسيرية الأعلى، لا التفسير الذي يربط البنى والتصورات والمقولات الذهنية وتحوّلاتها بالوقائع والبنى المادية وتطوّراتها فحسب، بل كذلك التفسير الذي يتخذ اتجاهًا معاكسًا بأن يستدلّ على امتداد الأيديولوجي في ما هو واقعي وعملي مادي مباشر.

من هذا المنظور يظل حراك الواقع العملي وطبيعة التطورات التي يشهدها من الشروط التي تحدّد الممكنات الموضوعية لأن يتحوّل نقد الأيديولوجيا من المستوى الذي يغلب عليه الاشتغال النظري بالبنى والمفاهيم والتصورات المجردة إلى المستوى الذي يتداخل فيه مثل هذا الاشتغال، مع تحليل المعيش من الوقائع والأحداث المتطوّرة، وتفسير مجريات الفعل والممارسة على أرض الواقع. ضمن هذا الأفق تراهن هذه الورقة، رهانًا أساسيًا، على التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تشهدها الأقطار العربية الثائرة في ما بعد إنجازها أول انتخابات حرّة ونزيهة وشفافة (تونس ومصر وليبيا). وتنقل هذه التطوّرات هذا الجزء من الوطن العربي من زمنية «القابلية للثورة» إلى زمنية «القابلية للتطبيق الديمقراطي». وقد نحت عزمي بشارة المفهوم الأول لتحليل أوجه مشروعية القول إن الفعل الجماهيري في الأقطار العربية قابل لأن يكون ثوريًا باعتباره وليد الوعي بأن وضع المعاناة هو حالة من الظلم، أي الوعي بأن المعاناة ليست مبرّرة، ولا هي حالة طبيعية معطاة، ووعي إمكانية الفعل ضدّه في الوقت نفسه[١٢]. أمّا «القابلية للتطبيق الديمقراطي»، فنستخدمه هنا في توصيف الإشكالات التي تتخلّل مسارات الانتقال من الثورة (تنحية أنظمة الاستبداد) إلى البناء الإيجابي والمستقرّ للنظام الديمقراطي.

إن إشكالات زمن البحث عن شروط القابلية للتطبيق الديمقراطي تمثّل شروطًا موضوعية، وإبستيمولوجية إن شئنا، كي نقارب مشروع عزمي بشارة، من جديد، مقاربة تعتمد التمشّي المنهجي نفسه المقارن بين مناحي التفكير العربي المعاصر في الديمقراطية. لكنها ترمي إلى إصابة هدفين أكثر تطورًا ممّا يتوافر من تحليلات واستنتاجات في أوراق لنا سابقة[١٣]. فأمّا الهدف الأول، فهو اختبار صفة النسقية ومدى تحققها في مشروع بشارة، وأمّا الهدف الثاني، فهو تفحّص طروحاته ومضامينه العينية في علاقة بمدى قدرتها على استيعاب مجريات مسارات الانتقال الديمقراطي العربي الجارية وعلى تفسير إشكالاتها وتعيين حلولها العملية.

---

١٢ عزمي بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، آب/ أغطس ٢٠١١)، ص ٥٢. على الموقع الإلكتروني: .<www.dohainstitute.org/.../599c0c0a-751c-4e1f-ae1f-637184512>

١٣ سبق لكاتب هذه الورقة أن اهتمّ، في سياق مقارني، بالمتن الفكري لعزمي بشارة في: سهيل الحبيّب: «تباين استراتيجيات التأسيس للديمقراطية وتباين مضامينها في الفكر العربي الراهن،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٧٣ (مارس/ آذار ٢٠١٠)، و«الانتقال الديمقراطي في التفكير العربي المعاصر أمام إشكالات أنموذج ثورة ١٤ يناير،» ورقة مقدمة إلى: «الثورات والإصلاح والتحول الديمقراطي في الوطن العربي: من خلال الثورة التونسية» (مؤتمر من تنظيم المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ١٩-٢١ نيسان/ أبريل ٢٠١١)، ومنشورة ضمن: أمحمد مالكي [وآخرون]، **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢).

قد يبدو الهدفان، للقارئ، منفصلين أحدهما عن الآخر؛ ذلك أن الهدف الأول يتعلق بمسألة نظرية مجرّدة قوامها التماسك البنيوي ونسق العلاقات الداخلية بين مكوّنات المشروع الفكري الواحد، في حين أن الهدف الثاني مرتبط بمسألة واقعية عملية عمادها علاقة الفكر بالواقع، أو علاقة النظر بالعمل، وبمدى التطابق بينهما. لكن الأمر ليس كذلك، على الأقل من وجهة نظر نقد الأيديولوجيا العربية المعاصرة الذي نعتمده هنا؛ إذ ليست النسقية في الرؤى الفكرية، وتحديدًا في الرؤى الأيديولوجية باعتبارها مرشدات للعمل، مسألة محض نظرية، لأنها لا تهتمّ فحسب بأشكال المنطق الداخلي الذي يشدّ مكونات الرؤية بعضها إلى بعض، بل تشتغل كذلك على علاقتها بالواقع، أي على امتدادها العملي ونتائجها الواقعية فيه، إذا كانت فاعلة ومفعَّلة، وعلى نتائج استبعادها، إذا كانت مغيّبة وغير مفكَّر فيها.

على هذا النحو يكون سؤالا النسقية والمطابقة أو الواقعية، مترابطين في العمل ترابطًا صميميًا. **فإذا كان مدار النسقية هنا على التمثّل النظري، في منظور بشارة كما في المنظورات المقارنة، لعلاقة الديمقراطية في وجهها الإجرائي (تعددية حزبية وجمعياتية وانتخابات حرة وحكم الأغلبية ....) بكلّ المسألة العربية (الهوية والأمّة والدولة والبنى المجتمعية ... إلخ)، فإن اختبارها لن يكون من جهة تماسك المنطق الداخلي الرابط بين مكوّنات هذا الكلّ، بل، أساسًا، من جهة واقعيته وعمليته ومدى مطابقته لمتطلّبات التحوّل الديمقراطي الجاري عربيًا اليوم، أو ما نسمّيه شروط القابلية للتطبيق الديمقراطي عربيًا.**

لقد قلنا إن مجريات الواقع العملي في البلدان العربية التي شهدت ثورات وعرفت الديمقراطيةَ بعد أولى تجاربها الانتخابية هي التي وسّعت أكثر من ممكنات قيام مثل هذا العمل الذي ينزع بنقد الأيديولوجيا أكثر نحو الواقعية والعيانية، من دون أن يفكّه عن أبعاده النظرية. وذلك على اعتبار أن تحقّق الديمقراطية الإجرائية في هذه البلدان على وجهها الأكمل (الانتخابات النزيهة التي أفضت إلى حكم الأغلبية) يحوّل اليوم بوضوح مناط الإشكالات إلى قضايا الدولة والبنى المجتمعية وتمثّلات الهوية والأنماط الثقافية المهيمنة ...إلخ.

لم تكن جلّ النخب العربية المسيّسة، قبل التجارب الوليدة في البلدان العربية الثائرة، تفكّر في الشروط المجتمعية والثقافية والمؤسساتية لقابلية تطبيق الديمقراطية الإجرائية، نعني الشروط التي يجب أن تسود في سياقها التعددية الحزبية وحرية التعبير والنشاط المدني وحكم الأغلبية ... إلخ. أمّا اليوم وقد أثبتت هذه التجارب، بما تعرفه من إشكالات خطِرة، أن تحقُّق هذه المطالب في حدّ ذاتها لا يمثّل النهاية السعيدة لمسار الانتقال الديمقراطي، فإن علاقة الديمقراطية بالهوية والمجتمع والدولة باتت في صميم المشكلات العينية والعملية، وهو ما يعني أن ما نقصده هنا بالكلّية التي تحضن في إطارها المطلب الديمقراطي والفوارق بين مكوّنات هذه الكلية في مختلف الرؤى الأيديولوجية ليست من جنس المسائل النظرية المحضة، بل هي من المسائل التي لها امتداد مباشر وعيني في الواقع العملي.

في الديمقراطية والدولة الحديثة والمجتمع المدني
الاختلافات النظرية من منظور كلّية المشروع

لا يُتصوَّر وجود حديث في الديمقراطية لا يتضمن تناولًا لموضوعات الدولة والمجتمع المدني، ذلك أن الديمقراطية، حتى وإن أُخذَت من جهة أنها آلية إجرائية (تعددية وانتخابات وحكم الأغلبية ...) فحسب، فإنها تبقى، في نهاية المطاف، نمطًا من أنماط ترتيب العلاقة بين الدولة والمجتمع يستبعد ضرورة مبدأ هيمنة الأولى على الثاني، ويستوجب أن يكون له تجاهها هامش ما من الاستقلالية والحرية في التنظيم الذاتي، وهو ما يعبَّر عنه عادة بالمجتمع المدني. ضمن هذه الحدود في تعريف الديمقراطية، لا نجد اختلافات تُذكر بين مختلف التصورات والرؤى الفكرية

للتحوّل الديمقراطي عربيًا التي حفل بها فكرنا العربي، وخصوصًا خلال الأعوام القليلة الماضية.

إنّ مدارات الخلاف تبدأ من حدود التساؤل عن ماهية الدولة والمجتمع اللذين سيخضعان للعلاقة الديمقراطية الإجرائية، وعلى أرضية ما هو قائم واقعيًا وإمبريقيًا من دول ومجتمعات على الرقعة العربية في المرحلة المعاصرة.

لئن حضر مفهوما الدولة والمجتمع المدني في المنظورات والخطابات الوفاقية في سياق الحديث عن الآلية الديمقراطية، فإنهما قد بقيا، عمومًا، ضمن حدود دلالاتهما العامة التي تفيد السلطة السياسية وأجهزة الحكم (بالنسبة إلى الدولة)، والمنظمات والجمعيات غير الحكومية (بالنسبة إلى المجتمع المدني). وهذا الأمر تفسّره الطبيعة التركيبية أو التسووية في الخطابات الوفاقية التي تقفز بطبيعتها عن مناطات الخلاف الجوهرية التي يجليها النظر المقارن في المشاريع الفكرية والأنساق الأيديولوجية[١٤]، كما هو الحال عند المقارنة بين مشروع عزمي بشارة في الانتقال الديمقراطي عربيًا من جهة، واجتهادات الإسلاميين المعاصرة التي تؤصل للمطلب الديمقراطي شرعيًا (نسبة إلى الشريعة الإسلامية) والتي توجد إحدى صورها النموذجية في كتابات الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية، من جهة ثانية.

يتعلّق دالّ الدولة في سياق مشروع بشارة، تحديدًا، بالظاهرة الحديثة التي برزت في سياق الحداثة السياسية الناشئة في الغرب. وظاهرة الدولة الحديثة عرفتها، بدرجات متفاوتة، الأقطار العربية القائمة، وذلك باعتبار أن الدولة لم يكن لها في التاريخ الإسلامي مدخل سانح إلى حياة رعاياها كأفراد. لقد عاش الأفراد بين الأهل community، العشيرة، القرية، خارج نطاق الدولة[١٥]. وينعكس هذا الأمر بوضوح في مستوى اختلاف دلالات المفهوم باعتبار أن كلمة state في اللغة الإنكليزية تفيد الكيان السياسي الذي يشمل الأرض المحدّدة بحدود والحكم والشعب، في حين أن كلمة «دولة» العربية كانت تشير، إلى وقت قريب، إلى معنى الحكومة والنظام الحاكم أو الأسرة والجماعة الحاكمة. ولفظ الدولة العربي يفيد معنى التقلّب والتغيّر مقابل اللفظ الإنكليزي state الذي يعني الحالة الثابتة كما هي[١٦].

لم يكن هذا الوضع، الذي يعيش فيه الفرد انتماءه إلى الجماعة العضوية أكثر من انتمائه إلى الدولة، ليسمح ببروز ظاهرة استبداد الدولة وسيطرتها المطلقة على المجتمع؛ فالظاهرة الاستبدادية مقترنة عربيًا بظاهرة الدولة الحديثة التي كانت أكثر ميلًا إلى تفكيك المجتمع العضوي وروابطه بهدف التحديث، فجعلت المجتمع بذلك أقل حماية من الاستبداد ممّا كان عليه في ظل الأنظمة التقليدية أو الملكية أو غيرها[١٧]. فكلّ الدول الحديثة تميل إلى تفكيك البنى العضوية. لكن خصوصية الدولة العربية، كما يرى عزمي بشارة، تتمثّل في أنّها قامت بالتذرير من دون تقديم أدوات حماية من السلطة السياسية، وهو ما يعني بلغة بشارة الفشل ببناء هوية وطنية، أو الفشل ببناء الأمّة، كما سنرى ذلك في مرحلة متقدّمة من هذه الورقة، وهو ما جعل الأفراد يقاومون التذرير عبر العودة إلى غطاء البنى العضوية (الطائفية والعشائرية) لحماية أنفسهم من الاستبداد.

ويرى الشيخ راشد الغنوشي أن الوضعية التي كانت فيها الدولة العربية الإسلامية في الأزمنة ما قبل الحديثة

١٤ خلت الحوارات القومية الإسلامية التي مهّدت لظهور **المشروع النهضوي العربي**، تقريبًا، من طرح موضوعات الدولة والمجتمع والأمة والهوية باعتبارها موضوعات خلافية أو إشكالية. وقد كان الاتجاه العام في هذه الحوارات هو القبول، الصريح أو الضمني، برؤية الإسلاميين في هذه الموضوعات، وذلك إلى حدود **الحوار القومي ـ الديني** المنعقد عام ٢٠٠٧. وسنشير إلى ذلك في قادم سطور هذه الورقة.

١٥ عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية مع إشارة للمجتمع المدني العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٢٩٨.

١٦ بشارة، **في المسألة العربية**، ص ١١٨.

١٧ المصدر نفسه، ص ٤٧.

بعيدة عن بسط نفوذها على المجتمع إنما هي نتاج لجوهر الإسلام الذي نجا من مصير مسيحي مماثل، ولم ترتبط حركة مجتمعاته بشكل مطلق بحركة اتجاه تطوّر الدولة، بسبب انحسار سلطتها في مجالات تنفيذية محدودة، بعد أن حرمها الإسلام سلطة التعليم والتشريع وحرية سنّ الضرائب(١٨). صحيح أن هذه الوضعية التي استقرّ عليها جلّ التاريخ العربي الإسلامي لا تمثّل، في منظور الغنوشي، الوضعية المثالية التي تكرّسها تجربة عهد النبوة والخلافة الراشدة، حيث كانت الدولة غير متمايزة عن الأمّة، لا بهيئة ولا بامتيازات ولا حتى بمقار(١٩)، لكن ذلك لا ينفي عنها جوانبها الإيجابية المتجسّدة في أن نفوذ الدولة كان محدودًا بالشريعة وسلطة القضاء في شؤون الناس وبمؤسسات النفع العام كالمساجد والأوقاف، وذلك كله راجع بالنظر إلى رعاية العلماء وتأثيرهم(٢٠).

ترتكز الاجتهادات الإسلامية المعاصرة، في نقدها للدولة الحديثة وانتصارها للدولة السائدة إسلاميًا قبلها، إلى حقيقة أن فاعلية الدِّين (الإسلام) تحوّلت بعد زمن الخلافة الراشدة، وإلى حدود بروز الدولة الحديثة، من حيّز الدولة إلى الجماعات الأهلية المستقلّة. وقد دفع العلماء منذ وقت مبكر باتجاه إبعاد رجالات الحكم عن مجال الدِّين، مشدّدين على علوية الشريعة على الدولة(٢١). ولئن يركّز الإسلامي على سلطة علماء الدِّين باعتبارها العامل الحاسم في الحدّ من سلطة الدولة في التاريخ الإسلامي، فإنه لا ينفي كذلك مكانة سلطة القبيلة التي حافظت على استمراريتها، وقد أُعيد تشكيلها على نحو جديد، بحيث أضحى العنصر الديني ومعنى الأمّة مساكنين للرابطة القبلية نفسها(٢٢). وعلى هذا الأساس كان الانتقال من نمط الدولة الذي أعقب الخلافة الراشدة (الملْك والإمارة والسلطنة ...) في التاريخ الإسلامي إلى نمط الدولة الحديثة انتقالًا من وضعية عدم استبداد الدولة إلى وضعية استبداد الدولة، وبذلك، كما يقول الإسلامي بوثوق، اقترن التغريب والتحديث، في البلدان العربية الإسلامية، بالديكتاتورية(٢٣).

عند هذا المستوى التوصيفي الموضوعي، أي ربط الاستبداد العربي بالدولة الحديثة، يلتقي بشارة مع الغنوشي. **لكن منعطف الاختلاف الجذري يبدأ عند طرح المشروع الديمقراطي البديل من هذا الاستبداد السائد عربيًا.** فالغنوشي يرى أن الدولة اليوم (أي الدولة الحديثة) هي العقبة الأكبر في طريق أي تقدّم لإقرار حقوق الإنسان في الواقع العيني(٢٤). أمّا مشروع عزمي بشارة، فسار في الاتجاه المعاكس، فعلى الأقل منذ الفصل المهم الذي ذيّل به كتاب **المجتمع المدني، دراسة نقدية**(٢٥)، بدأت تتشكّل فكرة أن الدولة الحديثة إنما هي جزء أساسي من مكوّنات البديل الديمقراطي العربي. ففي خاتمة الفصل تأكيد واضح أن الدمقرطة، أو الصيرورة نحو الديمقراطية، غير ممكنة من دون إجراء مصالحة بين الدولة وأغلبية المواطنين في المجتمع(٢٦)، وذلك بعد أن ساهمت المرحلة الاستعمارية في وضع الحدود بين الطرفين، ومنذ ذلك الحين عندما يعارض العرب الدولة نراهم يصفونها

١٨ راشد الغنوشي، **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني** (تونس: دار المجتهد، ٢٠١١)، ص ٨٨.
١٩ المصدر نفسه، ص ٤٠.
٢٠ المصدر نفسه، ص ٤١.
٢١ رفيق عبد السلام، **تفكيك العلمانية في الإسلام والديمقراطية** (تونس: دار المجتهد، ٢٠١١)، ص ١٢٦.
٢٢ المصدر نفسه، ص ١٢٩. ولقد بيّن محمد عابد الجابري أهمية عنصر القبيلة في التاريخ السياسي الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية، فالقبيلة تمثّل محدّدًا من محدّدات العقل السياسي العربي، إلى جانب العقيدة والغنيمة. انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١).
٢٣ الغنوشي، **مقاربات في العلمانية**، ص ٩٩.
٢٤ المصدر نفسه، ص ١٠٨.
٢٥ هو الفصل الخامس الذي وسمه بـ«واقع وفكر المجتمع المدني: حوار عربي». قلنا على الأقل، بحكم أننا لم نطّلع على كتابات بشارة السابقة لهذا الكتاب.
٢٦ بشارة، **المجتمع المدني**، ص ٣١٦.

بالخيانة والتبعية للاستعمار، وحتى المطالب الديمقراطية كانت توجّه لا لإصلاح الدولة وإنما ضد الدولة[27].

كانت فكرة المصالحة بين الدولة الحديثة والمجتمع في الأقطار العربية خطوة في اتجاه التحرّر من وضعية الاختيار بين خيارين غير مرضيين يتوافر عليهما الفكر السياسي العربي المعاصر: **أولهما** خيار الديمقراطية، بمعنى إجراء انتخابات حرّة وشفّافة تفضي إلى حكم الأصولية الإسلامية التي توصف باعتبارها محاولة لتقليص الدولة بعد أعوام من تمدّدها. وينتج من هذا الخيار الأول الخيار **الثاني** الذي يقول إن الدمقرطة ليست الطريق للخروج من الأزمة، فالحلّ بموجب هذا الرأي هو المزيد من الدولة لا القليل منها[28].

ثمّ جاء كتاب في **المسألة العربية** ليحدّد على نحو أوضح المكانة البنيوية للدولة ضمن نسق البديل الديمقراطي الذي يمثّل حلاً للمسألة العربية في كلّيتها. يعني بشارة، تحديدًا، الدول القطرية التي نشأت حديثًا على الرقعة العربية، ومارست وتمارس الاستبداد على المجتمعات التي تحكمها. ورغم الطابع الاستبدادي لهذه الدولة، فإنها تندرج تحت دلالات المفهوم الحداثي للدولة أكثر من اندراجها تحت دلالات المفهوم العربي القديم؛ إذ تستبطن مفهوم السيادة على الإقليم الترابي والشعب، الأمر الذي حوّل موضوع شرعية الدولة ذات السيادة إلى موضوع صراع اجتماعي وأيديولوجي يحلّ محلّ التنافس الفكري والسياسي حول طبيعة الدولة. وقع هذا التشظّي ولم يتم تجاوز آثاره السياسية والاقتصادية، وهنا تكمن أهمّ مميزات ما يعتبره بشارة المسألة العربية وعلاقتها بالاستثنائية العربية بشأن الديمقراطية[29].

على هذا النحو، فإن بناء شرعية الدولة الحديثة يمثّل، في مشروع بشارة، جزءًا بنيويًا من الحلّ الديمقراطي للمسألة العربية، باعتبار أن الميل الذي أبدته هذه الدولة، بنسب متفاوتة بين الأقطار العربية، نحو تفكيك البنى التقليدية والجماعات العضوية هو الداعي إلى تطوير مشروع ديمقراطي من خلال التحديث، وليس سببًا للتنازل عن التحديث[30]. ولا يمكن أن نكتنه جميع أبعاد الخلاف النظري بين منظور بشارة ومنظور الإسلاميين بشأن إشكالية الدولة الحديثة وعلاقتها بالتحوّل الديمقراطي من دون أن نوسّع من دائرة النظر في العناصر النظرية التي تحيط بهذه الإشكالية في كلّ من المنظورين. وفي طليعة هذه العناصر مفهوم المجتمع المدني الذي يحيل إلى البنية المجتمعية التي توافق البنية السياسية الديمقراطية.

يعتمد بشارة هذا المفهوم ضمن ما يعتبره سياق نشأته الأولى؛ إذ لم يتطوّر المجتمع المدني في الغرب كتعويض من ضعف الدولة، وقد كان المجتمع القويّ والدولة القويّة حصيلة التطوّر المتوازي نفسه. ولم تكن اللامركزية وتشتّت الدولة شرطين تاريخيين لتطوّر المجتمع الأوروبي الثاني، أي اقتصاد السوق. المجتمع المدني بهذا المعنى يساهم في تطوير النظام الديمقراطي إذا نما مع نمو مواز في تنوع وظائف الدولة وتركيبها[31]، في حين أن الغنوشي يرى أن مركزية الدولة لا يمكن أن تنتج إلّا الاستبداد، وهي من المعاول الهدّامة للمجتمع المدني، إلى جانب النزوعات الأنانية والعنصرية والاندفاع المحموم نحو الربح والإشباع الغريزي، وغيرها من الظواهر التي أشاعتها العلمانية في المجتمعات الغربية[32].

وهكذا حينما نحوّل شطر وجهتنا في البحث من مفهوم الديمقراطية إلى مفهوم المجتمع المدني، **نقف عند مفصل من أهمّ المفاصل الهيكلية التي تفرّق مشروع بشارة القائل بكلّية الحلّ الديمقراطي للمسألة العربية**

---

٢٧ المصدر نفسه، ص ٢٩٩.
٢٨ المصدر نفسه، ص ٣٠٨.
٢٩ بشارة، **في المسألة العربية**، ص ٤٧.
٣٠ المصدر نفسه، ص ٤٧.
٣١ بشارة، **المجتمع المدني**، ص ٢٩٨.
٣٢ الغنوشي، **مقاربات في العلمانية**، ص ٨٢.

عن مشروع الإسلاميين وغيرهم من الوفاقيين الذين يقطعون الآلية الديمقراطية عن بقية العناصر المجتمعية والثقافية والسياسية التي نشأت معها في سياق واحد. فالمقصود من المجتمع المدني في مفهوم الغنوشي هو ما كان عليه الحال في التجربة الإسلامية من حريّة المسجد والمدرسة والسوق وإعلاء كرامة الإنسان. ولا يتباين إرث الإسلام في شيء مع المجتمع المدني في معناه الحديث إذا كان المقصود به مبادرات الشعب الحرّة في تنظيم صفوفه من خلال شبكات من الجمعيات الطوعية المستقلّة عن الدولة[٣٣]. هكذا ينصّص الغنوشي على خصيصة الاستقلالية تجاه الدولة في المجتمع المدني ويعتبرها المحدّد الماهوي له (أي الذي يحدّد ماهيته)، الأمر الذي يتيح له القول بأسبقية التجربة التاريخية الإسلامية في تكريس نمط المجتمع المدني، وبأن لامركزية الدولة ومحدودية سيادتها (اقتصارها على أمور تنفيذية محدودة) هما الأنسب لهذا النمط.

لا تمثّل الاستقلالية عن الدولة، في منظور بشارة، حدًّا، بلغة التعريفات القديمة، للمجتمع المدني، بصرف النظر عن بقية الشروط الموضوعية التي يتنزّل فيها. وقد خالف بشارة، منذ أعوام كثيرة، الرأي السائد عند جلّ الساسة والمثقفين العرب القائل إن المنظّمات غير الحكومية في الوطن العربي تمثّل صيغة عربية عن مجتمع مدني قيد الإنجاز[٣٤]، كما عارض بشدّة وصرامة التضحية بالفارق النظري بين المجتمع المدني والمجتمع ما قبل السياسي والأهلي[٣٥]، على نحو ما يجسّده تفكير الغنوشي تجسيدًا مثاليًا. إن وجود المجتمع المدني، شأنه شأن قرينه النظام السياسي الديمقراطي، إنما هو وليد سياق يفترض وجود دولة قوية ذات سيادة، وإن يكن لا يكتفي بذلك. ويفترض أيضًا وجود درجة تطوّر تاريخي تسمح بتخيّل علاقة الفرد والمجتمع والدولة[٣٦]. أمّا الجماعات والتنظيمات والمؤسسات التي تستمدّ «استقلاليتها» (بمعنى قوتها هنا) من ضعف الدولة وتقلّص مجال سيادتها، فهي، في منظور بشارة، من جنس البنى المجتمعية التي تنتمي إلى مرحلة ما قبل المجتمع المدني/الأمّة (سنرى وجه اقتران هذا الزوج لاحقًا)، وذلك لأن حيّز البنى التقليدية يتسع كلّما تقلّص حيّز الدولة[٣٧].

إن الإشكال في مفهوم المجتمع المدني المعتمد عربيًا اليوم يتّصل، كما يراه بشارة، بعدم الوعي بتاريخية الظواهر المجتمعية والسياسية، الأمر الذي قد يؤدّي إلى تجريد المفهوم من دلالاته الجوهرية التي تكرّست في سياق صيرورة التحديث والدمقرطة التي قطعتها المجتمعات الغربية. من هنا نرى بشارة، في مقدّمة الطبعة الجديدة لكتاب **المجتمع المدني**، ينصّص بشكل لافت على هذا البُعد التاريخي، أو لنقُل التاريخاني، وينبّه إلى أن وصول المفهوم إلينا متطابقًا مع ما هو ليس سياسيًا، بعد عمليات فرز طويلة إلى مرحلة ما بعد الحداثة في الغرب، قد ينقلب في الدول العربية ودول الجنوب الأخرى إلى عامل ما قبل حداثي، بإبعاد المثقفين عن السياسة عبر أنماط من العمل المجتمعي غير السياسي، أو عبر المراهنة على البنى الأهلية باعتبارها «ليست دولة» مع أن وظيفتها ضد-مدنية أيضًا وليس لا-دولتية فقط[٣٨].

على هذا النحو، حينما نفحص المطلب الديمقراطي في علاقته بمفهومي الدولة والمجتمع المدني ينجلي لنا بعض معالم الخلاف النظري الجذري بين مشروع الحلّ الديمقراطي، باعتباره حلًّا كليًا للمسألة العربية، ومشروع استيعاب الآلية الديمقراطية وإدماجها في نطاق صيرورة تهدف إلى استعادة، أو المحافظة على، الوضع المجتمعي والمؤسساتي العربي الإسلامي ما قبل الحديث. مدار الخلاف حول الموقف من الدولة الحديثة وحول تحديد ماهية

٣٣ المصدر نفسه، ص ١٢٣.
٣٤ بشارة، **المجتمع المدني**، ص ٢٧١.
٣٥ المصدر نفسه، ص ٢٧٢.
٣٦ المصدر نفسه، ص ٢٧٢.
٣٧ المصدر نفسه، ص ٢٩٨.
٣٨ عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، ص ٨.

المجتمع المدني يوضّح التباين النوعي بين مطلب الانتقال الديمقراطي المدرج ضمن صيرورة المضي في مسار التحديث والمطلب نفسه حينما يقحم ضمن صيرورة الرجوع عن هذا المسار.

ويكمن الإشكال، عند هذا المستوى من التحليل، في أن الإقرار بمسؤولية الدولة القطرية العربية الحديثة عن ظاهرة الاستبداد السياسي، والاعتراف بأن البنى المجتمعية القديمة حالت تاريخيًا دون قيام هذا الضرب من الاستبداد يوحيان، ظاهريًا، باتساق الرؤية الإسلامية المعاصرة التي تطرح بديلها الديمقراطي على أنقاض ظواهر الحداثة التغريبية، وفي مقدمتها هذه الدولة الحديثة، وعبر استعادة الوضع المجتمعي والمؤسساتي ما قبل الحديث. كما يوحي هذا الأمر، ظاهريًا كذلك، بسقوط مشروع بشارة في مفارقة جعل هذه الظاهرة الاستبدادية (أي الدولة الحديثة) قرينًا بنيويًا للبديل الديمقراطي العربي عبر تثمين دورها في تفكيك البنى التقليدية.

إنه بالفعل إشكال حقيقي قد يفضي إلى التسليم بما يقرّه الظاهر لو اكتفينا بهذا المستوى من التحليل النظري، غير أن أفق نقد الأيديولوجيا، كما أسلفنا، يتخطى هذا المستوى من التحليل ويتشوّف إلى هدف أبعد من التحليل المنطقي المجرّد لنسقية الأفكار ولنوعية العلائق التي تشدّ عناصر النسق الواحد بعضها ببعض. إن نقد الأيديولوجيا يمرّ من مستوى تحليل الأنساق الفكرية نظريًا إلى مستوى التحليل الذي يقارعها بمجريات الواقع العملي، بغية استكشاف مدى التوافق والتطابق بينهما، وهو يستثمر، إبستيمولوجيًا، كل تطوّرات يشهدها هذا الواقع من أجل النزوع أكثر نحو هذا التحليل المازج بين النظري والواقعي، من قبيل التطوّرات التي يعرفها شطر من الوطن العربي منذ ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١.

في الديمقراطية والدولة الحديثة والمجتمع المدني من منظور القابلية للثورة والقابلية للتطبيق الديمقراطي

لقد قلنا إن الثورات العربية التي نجحت في خلع رؤوس الأنظمة الاستبدادية في أقطارها، وما فتحته من مسارات هادفة إلى تحقيق التحوّل الديمقراطي، توفّر للباحث اليوم مادة خصبة لتطوير التحليل المقارن بين الأنساق الفكرية والأيديولوجية، وللنزوع به نحو الواقعي من دون فكّه من أساسه النظري؛ فبعد ما يزيد على عام واحد من نجاح ثورات كلٍّ من تونس ومصر وليبيا في عزل الرؤساء القدامى، يمكن الحديث عن دخول هذه البلدان مرحلة إشكالات القابلية للتطبيق الديمقراطي، وهي تعني عندنا، تحديدًا، مرحلة ما بعد تطبيق عناصر الديمقراطية بمفهومها الإجرائي الآلي (الحريات والانتخابات الحرّة والنزيهة وحكم الأغلبية...)، وتركيز بناها المؤسسية (مجالس تشريعية وسلط تنفيذية منتخبة)، والتقدّم في تأسيس نصوصها الدستورية والقانونية التي تضمن ديمومتها.

إن أهمية هذه المرحلة في البلدان العربية الثلاثة تكمن، من وجهة نظر نقد الأيديولوجيا، في كونها توفّر أساسات واقعية وأبعادًا عملية تجريبية للسؤال الذي كان إلى وقت قريب يبدو محض نظري ومفاده: هل يكفي تطبيق الآلية الديمقراطية وتركيز مؤسساتها وتأمين ديمومتها دستوريًا وتشريعيًا لتحقيق «الانتقال الديمقراطي»؟ نتحدّث هنا عن «الانتقال الديمقراطي» بدلالاته المشتركة في الوعي، أو لنقُل في المتخيّل (l'imaginaire) الجمعي لدى أغلب النخب والجماهير الشعبية العربية في الوقت الراهن، وهي الدلالات التي تفيد قيام وضعية إيجابية بديلة من وضعية «الجمهوكيات» (الجمهوريات والملكيّات) العربية التي استقرّت بعد حرب الخليج الأولى وسقوط المعسكر الاشتراكي[39]. لقد اقترنت الديمقراطية بالبديل الإيجابي في مشترك الوعي العربي

٣٩ حول مصطلح «جمهوكيات» والتحقيب التاريخي للدول العربية الحديثة، انظر: عزمي بشارة، **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، ص ١٥-١٩.

الغالب، لأن الاستبداد والفساد وإهدار حقوق الناس من أبرز عناوين الأنظمة العربية السائدة، ولأن الحرية وإمكانية محاربة الفساد وصون حقوق الناس من أبرز عناوين الديمقراطية.

بمعنى آخر، إن السؤال المطروح، في صيغته الأكثر واقعية، يقول: هل أوصل تطبيق الآلية الديمقراطية في الأقطار العربية الثائرة إلى البديل الإيجابي المنشود؟ وهل انحصرت التحديات في حدود التأمين الدستوري الذي يكفل عدم التراجع عنها؟ لا أحد يعايش بحقّ مجريات الواقع في هذه الأقطار يمكنه أن يجيب بالإيجاب عن هذين السؤالين وينكر وجود مشكلات حقيقية تقع خارج حلّ تطبيق الآلية الديمقراطية، إذا لم يقل إنها من مشكلات هذا التطبيق. في هذا السياق الموضوعي الجديد، تقفز إلى مناط النظر والإشكال العناصر التي تقع خارج دائرة الديمقراطية بمفهومها الإجرائي الآلي، فلم تعد الحريات والتعدّدية والانتخابات النزيهة وحكم الأغلبية والتشريعات المؤمّنة لها مدار الرهان الأساسي، إلى حدّ ما[٤٠]، في كل من تونس ومصر وليبيا، بل أصبح مدار هذا الرهان على الشروط الموضوعية التي تجعل تطبيق هذه الآليات مولّدًا لأوضاع إيجابية لم تستقر عليها هذه البلدان حتى الآن.

إن مشكلات الدولة الحديثة وماهية المجتمع المدني المنشود في دولة عربية ديمقراطية تقع في مقدمة المشكلات التي أجّلتها عيانيًا، وبصورة مباشرة، مسارات الانتقال العربي الراهنة التي تنعكس فيها بصورة واضحة اليوم الامتدادات الواقعية والرهانات العملية للاختلافات النظرية التي رصدناها أعلاه. وتمكّن القراءة المقارنة بين التجربتين التونسية والليبية، خاصة، من إعادة تمثّل واقعي لإشكالية التحوّل الديمقراطي عربيًا في علاقة بمعطى الدولة الحديثة، ونقيضها الواقعي المتمثّل في البنى التقليدية التي كانت سائدة في الأزمنة التي سبقت وجود هذه الدولة، وذلك باعتبار أن تونس وليبيا تشكّلان مثالين مهمّين متجاورين من الناحية الجغرافية ومتشابهين من حيث التركيبة السكّانية ولكنّهما مختلفان من حيث مسارات تطوّرهما الحديث[٤١]. ولعلّ أهمّ مظاهر الاختلاف كامن في أن المسار التونسي ذهب أكثر في التحديث وبناء الدولة الحديثة على حساب البنى التقليدية، في حين أن المسار الليبي عكس الآية بأن حافظ على هذه البنى، بل دعّمها ووظّفها على حساب تركيز معالم الدولة الوطنية بمفهومها الحديث.

لقد قرأ بشارة ثورة ١٤ يناير في تونس وأفقها الديمقراطي المنشود في علاقة وثيقة بالخيارات الإصلاحية التحديثية التي أقدمت عليها النخبة الحاكمة بعد الاستقلال بقيادة بورقيبة، الذي يكمن إنجازه في تأسيس دولة وطنية على شكل جمهورية[٤٢]. لقد مارست هذه الدولة الاستبداد منذ عام ١٩٥٦ مع الزعيم المؤسِّس الحبيب بورقيبة، الذي جسّد مركّبًا من الزعيم الوطني والديكتاتور الحديث، وبعد ذلك مع وارثيه من العسكر والبيروقراطيين إبان عهد الرئيس المخلوع زين العابدين بن علي. لكن ميزة هذه الدولة، في نظر بشارة، أنها اتسمت، منذ وقت مبكر، بنوع من المركزة الشديدة المتجاوزة للبنى التقليدية[٤٣]. ولقد أدت الخيارات الإصلاحية التحديثية (التغريبية بمصطلح الإسلاميين) دورًا حاسمًا في تقدّم مؤسسة الدولة الحديثة على حساب البنى المؤسساتية والذهنية الموروثة، ومنها خاصة خيارات تفكيك البنى القرابية (القبلية والعروشية)، وتدعيم فكرة «الوحدة القومية الصمّاء»[٤٤]، وحلّ المؤسسات الاجتماعية (الأوقاف)، والتعليمية (الزيتونة)، والقضائية (القضاء الشرعي) التقليدية، وفرض أشكال

٤٠ نقول إلى حدّ ما باعتبار أنَّ ثمة مخاوف من احتمال عودة الاستبداد السياسي بأي شكل من الأشكال.

٤١ محمد نجيب بوطالب، «الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية: قراءة سوسيولوجية للثورتين التونسية والليبية،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١)، ص ٩، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/4a4e1843-9a83-4aba-924c-3b823f279980>.

٤٢ بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص ٣٤.

٤٣ المصدر نفسه، ص ٦٣.

٤٤ انظر مثلاً: بوطالب، ص ٢٦-٣٠.

من التحديث الاجتماعي (تحرير المرأة)، وتعميم التعليم العصري الفرنكوفوني، وبسط هيمنة الدولة على الشأن الديني، وفرض نمط تأويلي لإسلام يتوافق مع بناء أمّة جديدة تسودها قيم الحداثة[٤٥].

ورغم ما اتسمت به فترة حكم بن علي من استشراء لوضعيات الفساد والعجز عن معالجة مشكلات البطالة وفقر الجهات الداخلية، ومن تصاعد لوتيرة الاستبداد الوحشي الذي استهدف الإسلاميين، بدرجة أولى، والمعارضين من بقية التيارات الأخرى، بدرجة أقل، فإن مكاسب الدولة الحديثة حافظت على وجودها، في نظر بشارة، باعتبار أن النظام بقي يؤكد العلمانية والتحذير من الفوضى الأهلية، وحافظ النجاح الاقتصادي على مكانته كأحد أسس الشرعية عند النظام، وظلت علاقة الدولة بالمجتمع علاقة إيجابية عبر العمل الدولتي الاجتماعي المنظَّم الذي ظهرت نتائجه في نظم الإدارة والمستوى العالي للموظفين، وكذلك عبر تطوير التعليم وتنويع فروع الاقتصاد الوطني[٤٦].

تبقى هذه المكاسب الحديثة نسبية بطبيعة الحال، وتقاس نسبيتها، في هذا السياق، بواقع الأقطار العربية التي اختلفت مع تونس في مسارها الحديث، خاصة ليبيا. فخلافًا للطابع العلماني الحديث المتأثر بالتجربة الفرنسية، خاصة ذلك الذي هيمن على نخب دولة الاستقلال في تونس، فإن ثورة ١٩٦٩ في ليبيا كانت متجذّرة في مجتمع الداخل الليبي، وضمن الإطار العام للثقافة الإسلامية والمؤسسة القرابية المستقلة استقلالًا ذاتيًا، والخشية من الدولة المركزية وعدم الثقة بالغرب. ورغم الصبغة الشعبوية الحديثة التي بدت عليها الجماهيرية (رفع راية القومية العربية فترة طويلة من الزمن)، فإنها اتّبعت، لغاية ضرب المعارضة، سياسة ثقافية قوامها «البدْوَنة» (bedwanization) التي تعتمد الهجوم على الثقافة الحضرية وتشجيع الطقوس البدوية والريفية المرتكزة على قيم القبيلة. وقد كان هذا، من دون شك، عودة إلى الماضي القديم[٤٧]. وفي الأعوام الأخيرة، ابتكر القذافي «إعادة البناء القبلي» (Retribalization) واستراتيجية فرّق تسد المنتمية إلى المؤسسات البدوية والريفية التقليدية، مثل «الميعاد» و«جبر الخواطر» و«الصفوف»[٤٨].

لا يخالف بشارة الإسلاميين في القول إن الإصلاحات فرضتها الدولة التونسية الحديثة بقوة الاستبداد، وبأنها لو عُرضت على استفتاء شعبي أو انتخابات ديمقراطية لما مرّرها الرأي العام التونسي. لكنه يختلف معهم في القراءة التاريخية، أو التاريخانية، لهذا «الاستبداد الحداثي»؛ إذ يصله بمرحلة صناعة المجتمع والرأي العام، وهذه وظيفة القادة التاريخيين العظام عادة (من أمثال بورقيبة)، باعتبار أن تلك الإصلاحات ربطت نفسها بالثقة بضرورة التحديث وحتمية التطوّر، وولّدت ثقافة مختلفة ورأيًا عامًا يعتبرها إنجازات ولا يقبل التنازل عنها[٤٩]. على هذا الأساس يقوم خلاف جوهري بين بشارة والغنوشي حول قراءة الثورة التونسية، باعتبارها ثورة تهدف إلى تحقيق الانتقال الديمقراطي، ومدار هذا الخلاف هو: **هل هي ثورة مدفوعة بهذا المحصول التحديثي الذي راكمته تجربة دولة الاستقلال أم هي ثورة على هذا المحصول ذاته من أجل هدمه والعودة إلى الوضع الهوياتي السابق عليها**[٥٠]؟

إن الثورة التونسية تكاد تمثّل حالة نموذجية لمشروع التغيير الديمقراطي الذي تصوَّره بشارة حلًّا للمسألة

٤٥ انظر في هذا الصدد مثلا: لطفي حجي، **بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة** (تونس: دار الجنوب، ٢٠٠٤).

٤٦ بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص ١٠١.

٤٧ علي عبد اللطيف احميدة، «دولة ما بعد الاستعمار والتحوّلات الاجتماعية في ليبيا،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أيار/ مايو ٢٠١٢)، ص ١٩-٢٠، على موقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/855d9fce-20fd-44d5-b0ba-4c4ee85b6925>.

٤٨ المصدر نفسه، ص ٢١.

٤٩ بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص ٨١.

٥٠ حول الثورة التونسية باعتبارها ثورة على نهج التحديث/ الاستبداد الذي اتّبعته دولة الاستقلال، انظر: راشد الغنوشي، «في الذكرى الثلاثين لميلاد «الاتجاه الإسلامي»: حركة النهضة مشروع يفجّر طاقات الإبداع،» **الفجر**، ١٧ حزيران/ يونيو ٢٠١١.

العربية؛ فقد جاءت لتمثّل دليلًا على صحة تحليلات كتاب في **المسألة العربية** القائلة بتوافر الشروط التاريخية والمجتمعية التي تؤهل الحالة التونسية للتحوّل الديمقراطي، وهي شروط دعّمتها خيارات دولة الاستقلال (التجانس الوطني والديني والحدود الإقليمية الواضحة)، وأخرى أوجدتها أصلًا (ارتفاع نسبة المتعلّمين ونسبة التمدّن، واتساع الطبقة الوسطى في ظل اقتصاد سوق)؛ فالمشكلة بقيت منحصرة في عدم إقدام المؤسسة السلطوية على اتخاذ قرار جدّي في مباشرة الإصلاح الديمقراطي(٥١). لذا، فإن بشارة يؤكد في كتابه الجديد عن الثورة التونسية أن هذا الحدث بقدر ما كان مفاجأة سياسية له، وللجميع، فإنه لم يكن مفاجأة لنموذجه التنظيري في الحلّ الديمقراطي للمسألة العربية(٥٢).

هكذا يرى بشارة أن المطلب الديمقراطي الذي رفعته الثورة التونسية لا يمكن أن يكون نقضًا للمسار التحديثي وإنما هو استكمال له، لأن استبداد الدولة الحديثة فقد وظيفته التنويرية التاريخية، وأصبح مفرخة للفساد والظلم والتفقير، خاصة خلال العقود الثلاثة الأخيرة. والثورة اندلعت لأن النخبة الحاكمة انعدمت لديها إرادة الإصلاح السياسي المؤدي إلى الديمقراطية، كما جرى في إسبانيا وفي بعض دول أميركا اللاتينية(٥٣). من هنا، فإن ما راكمته تجربة التحديث في تونس جعل هذا القطر العربي الصغير يجسّد، أكثر من غيره، حالة «القابلية للثورة» من أجل الديمقراطية؛ فجماع البنى الاجتماعية والمؤسساتية التي دعمتها دولة الاستقلال أو أوجدتها أصلًا تمثّل، في منظور بشارة، العوامل التي تضافرت في ما بينها وساهمت في التمهيد لانتشار ثورة اندلعت من الأطراف لتشمل مناطق البلاد كافة بسرعة نسبية، بمطالب مركّزة وموجّهة نحو الدولة(٥٤). ولم تؤد البنى الحديثة دورًا إيجابيًا في طرح شروط وضعية القابلية للثورة فحسب، بل قامت أيضًا بدور مماثل في تكثيف الحراك الثوري وتوجيهه؛ فممّا لاشك فيه، بالنسبة إلى بشارة، أنه كان لتحديث مؤسسات الدولة وعلمنة المجتمع أثر بالغ في الاحتجاج الاجتماعي الواعي المؤطر وطنيًا(٥٥)، وهو أمر ملحوظ خاصة عند المقارنة بين الحراكين الثوريين في كلٍّ من تونس وليبيا.

لكن رغم ذلك يبقى النظر من جهة القابلية للثورة من أجل الديمقراطية غير قادر على التدليل القطعي على ربط الانتقال الديمقراطي في البلدان العربية بمدى تقدّم الدولة الحديثة، ومدى ضمور البنى التقليدية؛ فثورتا اليمن وليبيا بالخصوص تفيدان بأن الجماهير الثائرة تضع المطلب الديمقراطي في صدارة مطالبها رغم انتمائها إلى بنى مجتمعية تقليدية لم تخضع لصيرورة ذات بال في التحديث والاندماج الوطني وبناء الدولة المركزية. لذلك، يبدو لنا أن **المدار الذي تتجلي فيه الأساسات الواقعية للخلاف النظري حول علاقة الدولة الحديثة والبنى التقليدية برهان الانتقال إلى الديمقراطية إنما هو مدار النظر من جهة القابلية للتطبيق الديمقراطي، أي من جهة الشروط الموضوعية التي تجعل من إجراء الآلية الديمقراطية أمرًا مفيدًا ونافعًا في المجتمع.**

حينما نحوّل نظرنا شطر هذا المدار ونقارن بين التجربتين التونسية والليبية في مساريهما الجاريين، نقف يقينًا، وبجلاء كبير، على الفوارق النوعية بين ما يمارسه فعل التحديث ومحصول بناء الدولة الحديثة في المسار التونسي من ناحية، ونتائج البدْوَنة وما يمارسه محصول تقوية الأبنية التقليدية في المسار الليبي من جهة أخرى. كما نقف عند النتائج الملموسة المقترنة بنيويًا بمحاولات الارتداد عن المسار التحديثي في تونس، وعند التطلّعات الموضوعية التي تقترن

---

٥١ بشارة، **في المسألة العربية**، ص ٢٢٢.
٥٢ بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص ٣٥.
٥٣ المصدر نفسه، ص ٣٥.
٥٤ المصدر نفسه، ص ٦٣.
٥٥ المصدر نفسه، ص ٢٨.

اليوم بمطمح الانتقال الديمقراطي في ليبيا، وهي تطلّعات ترمي إلى تخطّي البنى التقليدية وبناء الدولة السيادية بمفهومها الحديث؛ فبعد أشهر قليلة من الحدثين الانتخابيين في تونس وليبيا، اتضحت، بشكل عياني مباشر، الفوارق النوعية بين فاعلية اشتغال مؤسسة ديمقراطية في امتداد تقاليد دولة حديثة (المجلس الوطني التأسيسي في تونس) وفاعلية اشتغال مؤسسة ديمقراطية في شروط تقليدية متغلغلة ومتمكّنة (المؤتمر الوطني العام في ليبيا).

إن المعطيات الموضوعية التي تتخلّل مسارات الانتقال الديمقراطي الجارية عربيًا اليوم، والمقارنة بين معطيات المسارين التونسي والليبي، تُبرز أن الفاعلية الإيجابية لتطبيق الإجراءات الديمقراطية تقترن اقترانًا هيكليًا بشرط الدولة السيادية في مفهومها الحديث وما تفرضه، أو تفترضه، من اندماج وطني. وإذا كانت صورة المسار التونسي تبدو الأفضل في مشهد الانتقال الديمقراطي في دول «الربيع العربي»، فإن ذلك لا يبدو مقطوع الصلة عن التوصيف السوسيولوجي الذي يعتبر المجتمع التونسي نموذجًا متميزًا، مقارنة بالمجتمعات العربية الأخرى، في مجال الاندماج السياسي والاجتماعي والثقافي، وفي مدى قدرة النخب على تشكيل ملامح هوية وطنية متماسكة[٥٦]، في حين أن مظاهر تقهقر المسار الليبي وصعوباته الجمّة تبدو نتاجًا مباشرًا لبقاء العلاقات الحميمية والروابط الأولية، في سياقاتها الجهوية والقرابية والقبلية، تتحرّك داخل أحشاء المجتمع الليبي وصميم بُناه[٥٧].

من جهة أخرى، تُبرز التجربة التونسية أن جلّ المظاهر السلبية التي تتولّد في مناخ الحريات اليوم إنما هي مظاهر تندرج، على اختلاف أصولها، في خط التراجع والارتداد عن مبدأ الدولة الحديثة التي قادت مسار التحديث الاجتماعي والاندماج والتجانس الوطنيين؛ ذلك أن شطرًا من الحراك الاجتماعي الذي أعقب ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ دلّ على حضور الحميميات، ومنها الانتماءات القرابية وعمليات الاصطفاف العروشية[٥٨]، كما دلّ على ظهور عادات وسلوكات جديدة وطريفة، يمكن أن نُطلق عليها تسمية **«قبائل المهن»**[٥٩]، يعني تمثّل الجماعة المهنية على شاكلة جماعة عضوية في مقابل جماعات أخرى. وتقف هذه العصبيات التقليدية والعصبيات المستحدَثة ذات المضمون التقليدي وراء عدد كبير من ظواهر الطوفان الاحتجاجي الذي تشهده تونس ما بعد الثورة، وبات بعض مطالب هؤلاء المحتجّين ينطوي على ما يشبه البحث عن غنيمة من غنائم الثورة[٦٠].

ولا تتهدّد التماسكَ الاجتماعي والوحدة الوطنية في تونس الظواهرُ القبلية العائدة و«المستحدَثة» فحسب، بل يتهددهما كذلك الحراك الديني الهوياتي الذي يحدّد نفسه، بوضوح، باعتباره عودة «تدافعية» عن مرحلة دولة الاستقلال الحديثة ونتائجها المجتمعية. وقد دافعت الحكومة التونسية بقيادة حركة النهضة، في الأشهر الأولى على الأقل، عن هذا الحراك الديني الهوياتي باعتباره جزءًا من نشاط المجتمع المدني في ظل نظام سياسي ديمقراطي[٦١]. ولكن المشكلة التي فاجأتها تتمثّل في أنّ هذا «الإسلام/ الهوية» العائد إلى المشهد التونسي في مناخ الحرية والديمقراطية إنما هو أبعد ما يكون عن صيغة الواحد المفرد، لأن ما حدث فعلًا هو بروز جماعات دينية متعدّدة على أسس مذهبية مختلفة، الأمر الذي أدّى بالمجتمع التونسي اليوم إلى الانزلاق إلى ما يشبه الصراع (أو

---

٥٦ بوطالب، ص ٢٩.
٥٧ المصدر نفسه، ص ١٣.
٥٨ المصدر نفسه، ص ٣١.
٥٩ المصدر نفسه، ص ٣٥. والإبراز في أصل النص.
٦٠ المصدر نفسه، ص ٣٢. وقد استخدم الباحث مفهوم «الغنيمة» في دلالاته ضمن السياق الذي يجمعه بمفهومي «القبيلة» و«العقيدة» في الجهاز الذي استخدمه المرحوم محمد عابد الجابري في نقده للعقل السياسي العربي. انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي**.
٦١ انظر تفاصيل أخرى حول نظرية «التدافع الاجتماعي» والحراك الديني في المشهد التونسي ما بعد انتخابات ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر خاصة، في: سهيل الحبيّب، «المشهد السياسي التونسي من الإدماج الحسّي الانتخابي إلى إكراهات التجربة السلطوية العملية، ٢/٢،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، حزيران/ يونيو ٢٠١٢)، ص ٢١- ٣٧ على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/342c91e6-0470-4b6a-bcee-9a97d79ce446>.

«التدافع» بلغة الشيخ راشد الغنوشي) الطائفي، ليس بين «الإسلام» (الهوية) العائد و«التغريب» (العلمانية) البائد فحسب، بل داخل هذا «الإسلام» العائد نفسه أيضًا[٦٢].

إن الجماعات والهياكل التي تستمد «استقلاليتها» من إضعاف الدولة وتقليص سيادتها والنيل من هيبتها ليست هي المجتمع المدني، الذي يتوافق مع تطبيق الآلية الديمقراطية، كما نظّر الشيخ راشد الغنوشي، بل هي، يقينًا، بنى تقليدية تنتمي إلى زمن ما قبل الجماعات الوطنية، ومن ثمة إلى زمن ما قبل الديمقراطية، كما يقول عزمي بشارة. ذاك ما يدلل عليه اليوم بوضوح المسار الليبي عامة، وظواهر الارتداد عن الدولة الحديثة ومنجزاتها في المسار التونسي خاصة. وقد حملت تطورات هذين المسارين «مفاجآت غير سارة» للنموذج التنظيري الذي قدّه الشيخ خلال الأعوام الأخيرة، وتوقّع بموجبه أن يكون الأمر أيسر في ليبيا باعتبار أن الإسلام قوي جدًا فيها، وبالتالي ليس هناك صراع إسلامي–علماني كما في تونس، وليس ثمة اختلافات عقائدية، فضلًا عن أن في ليبيا ثروات كبيرة ونخبة ممتازة قادرة على إيجاد معادلة للمكوّنات القبلية والدينية الكثيرة[٦٣].

تكمن مفارقة التحوّل الديمقراطي عربيًا، بالنسبة إلى تصوّر الغنوشي والإسلاميين عامة، في أن ليبيا أقرب اليوم إلى التفكّك والصراع الأهلي رغم وجود «الإسلام القوي جدًا» وغياب العلمانية[٦٤]، وأن «عودة الإسلام» بعد العلمنة في تونس أصبح معه المجتمع التونسي الذي هو أكثر المجتمعات العربية تماسكًا، مهدَّدًا، كما يعترف الغنوشي نفسه، بخطر الفوضى و«الصوملة» (نسبة إلى الصومال) بسبب إصرار بعضهم على رفض التوافق وعلى دفع الأوضاع في البلاد نحو اضطرابات شاملة وتحركات فوضوية لتدمير اقتصاد البلاد وبنيته الأساسية[٦٥]، وهذا شاهد جديد بتعبير أكثر بلاغة عمّا سمّيناه «دراماتيكية الديمقراطية التي تهدّد الوحدة الوطنية»[٦٦].

لقد أعاد عزمي بشارة، في مقدّمة الطبعة الجديدة من كتاب **المجتمع المدني**، التشديد على الترابط العضوي بين المجتمع المدني والدولة، معتبرًا أن الثورات العربية غير المنتهية نبّهت إلى أن المجتمع المدني كمجتمع مواطنين لا يتبلور بمعزل عن مسألة الدولة، بل من خلال عملية تفاعل معها[٦٧]. إن المسارات التي تشقّها بلدان «الربيع العربي» اليوم تبيّن بوضوح الفارق النوعي بين المجتمع المدني الذي تولّد في البلدان الحديثة في سياق الصيرورة نفسها لتحوُّلها إلى دول/ أمم ديمقراطية، وهو يمثّل عنوانًا لوحدتها الوطنية، من جهة، ومن جهة أخرى البنى القرابية والدينية التقليدية التي نستعيدها، أو نحافظ عليها، من «هويتنا» التي تمثّل نفيًا لسيادة الدولة وتهديدًا لوحدة المجتمع. إن هذا الضرب من البنى لا يمثّل شرطًا لأن تقود الثورات العربية الراهنة بلدانها إلى وضعية القابلية للتطبيق الديمقراطي، لأن مهمّة الثورة، كما نبّه بشارة، تقضي بالبحث عمّا يجمع المواطنين في الدولة لا عمّا يفرّقهم، وإذا هي فشلت في ذلك من حيث بنيتها وبرنامجها وشعاراتها، فقد تقود إلى الاحتراب الأهلي، بدلًا من التحوّل الديمقراطي[٦٨].

---

٦٢ المصدر نفسه، ص ٢٧– ٢٨.

٦٣ من كلام الشيخ راشد الغنوشي في حوار مع علي الظفيري ضمن برنامج «في العمق» على قناة «الجزيرة» بتاريخ ٣/ ١١/ ٢٠١١. وقد اعتمدنا على النص المنشور على «الجزيرة نت»، ص ١١.

٦٤ لاحظ الفشل الذريع الذي عرفه مؤتمر المصالحة بين فصائل الثورة الليبية المنعقد بطرابلس خلال كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١، رغم الإطار الديني الذي تنزّل فيه وحضور شخصيات إسلامية ذات ثقل رمزي كبير، مثل الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ راشد الغنوشي. تقول الفشل الذريع بالنظر إلى حدة الصراعات التي شهدتها ليبيا عام ٢٠١٢.

٦٥ هكذا وصّف الشيخ راشد الغنوشي الخطر الذي يهدّد تونس اليوم على منبر مؤسسة التميمي (مؤسسة بحثية خاصة)، ورد في: **الصباح** (تونس)، ٢٦/ ٥/ ٢٠١٢.

٦٦ الحبيّب، «المشهد السياسي التونسي،» ص ٣٧.

٦٧ بشارة، **المجتمع المدني** (الدوحة)، ص ١٢.

٦٨ بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» ص ٦٦.

إن الواقع العملي يقود الشيخ راشد الغنوشي إلى الاعتراف بموضوعية الدولة الحديثة، باعتبارها شرطًا أساسيًا من شروط تطبيق الآلية الديمقراطية تطبيقًا مفيدًا نافعًا وعدم تحوّله إلى عامل فرقة وتفكيك للبناء المجتمعي الوطني. وقد أصبحت إعادة الاعتبار لهيبة الدولة في تونس على رأس الأولويات التي يطرحها الغنوشي باعتباره رئيس الحركة التي تقود الائتلاف الحاكم بعد انتخابات ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١[٦٩]. ولكن هل يمكن أن ينحصر هذا الاعتراف بموضوعية الدولة الحديثة في مجرد تغيير جزئي ضمن بنية تصوّر الشيخ، والإسلاميين عامة، للتحوّل الديمقراطي في البلدان العربية؟ بمعنى آخر هل يمكن أن يستوعب المنظور الذي «أصّل الديمقراطية إسلاميًا» بسهولة فكرة الدولة الحديثة على نحو ما يقول به مشروع عزمي بشارة؟ يفرض علينا هذا السؤال أن نوسّع أكثر من دائرة المنحى المقارن بين مكوّنات البنية الكلية التي يندرج فيها التحوّل الديمقراطي عربيًا بين منظوري بشارة والإسلاميين.

الدولة والمجتمع المدني وإشكالات الهوية ومفهوم الأمّة

لا يقتصر المركّب الكلّي الذي يجسّمه الحلّ الديمقراطي للمسألة العربية في مشروع عزمي بشارة على الدولة والمجتمع المدني، بل يشمل أيضًا مفهومي الهوية والأمة؛ فجميع هذه العناصر، إلى جانب الآلية الديمقراطية وتشريعاتها، تترابط في ما بينها ترابطًا بنيويًا في سياق صيرورة التشكّل ذاتها. ويوفّر اليوم زمن إشكالات البحث عن شروط القابلية للتطبيق الديمقراطي إمكانات فهم أكثر واقعية ومحسوسية لماهية هذا النسق الكلّي للحلّ الديمقراطي العربي كما يطرحه بشارة. ويساعد التمشّي المقارن مع طروحات الإسلاميين خاصة على مثل هذا الفهم، باعتبار أن إشكالات شرعية الدولة الحديثة وطبيعة المجتمع المدني المنشود، التي كشفها الواقع العملي لمسارات الانتقال الديمقراطي العربي الراهنة، إنما هي على صلة وثيقة بموضوعات الهوية والأمّة.

لا يمكن أن نعزل تصوّر الغنوشي الذي يربط الديمقراطية بالمحافظة على البنى الموروثة واستبعاد الدولة الحديثة عن سياق انخراطه في الفكر الإسلامي الحركي وطروحاته الجوهرية التي تولّدت بعد هزيمة ١٩٦٧ وأخذت تسوّق لـ«حتمية الحلّ الإسلامي» لا باعتباره بديلًا من الحلّ «العلماني» أو «الجاهلي» بإطلاق، كما كان يقول سيّد قطب، بل باعتباره بديلًا من «الحلّ المستورد» كما أصبح يقول الشيخ القرضاوي. في هذا السياق، ترادف الإسلام مع مفهوم الهوية أو الأصالة، وترادفت العلمانية مع مفهوم الاغتراب أو التعريب والتماهي مع الغرب المستعمر أو الذوبان فيه، واختفى مفهوم الجاهلية تقريبًا، لأنه يربك بنية المطابقة بين ما هو غير إسلام وما هو غير هوية، فالجاهلية في تعريفها القرآني هي غير الإسلام، لكن لا يمكن أن نخرجها من دائرة الهوية لأنها أصيلة وغير مستورَدة.

لقد أشاع هذا المنظور الإسلامي الرؤية التي مؤدّاها أن الخيارات المجتمعية الكبرى تُختزل في مصدرين متقابلين هما: الإسلام والعلمانية، ويرادف هذا الزوج التقابلي زوج آخر هو الهوية والتغريب. على هذا الأساس وقع، من حيث المبدأ، استبعاد الفكرتين القومية والديمقراطية بوصفهما مكوّنين من مكوّنات العلمانية الغربية[٧٠]، قبل أن يبرز القول بمفهومين جديدين لـ«القومية» و«الديمقراطية» يندرجان ضمن منظور الإسلام الهوية. لقد برز هذان المفهومان خاصة في سياق الحوار والتقارب بين شقّ من القوميين العرب وشقّ من الإسلاميين، وفي سياق مراجعات واجتهادات إسلامية ظهرت بداية من تسعينيات القرن الماضي. لقد طرح الإسلاميون على محاوريهم

---

٦٩ انظر مثلاً الحوار الذي أجرته **الفجر** (أسبوعية تصدر عن حزب حركة النهضة بتونس) مع راشد الغنوشي، بتاريخ ٢٦/ ١٠/ ٢٠١٢.
٧٠ انظر: يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، ط ٥ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٣)، ص ٤٦ و٥٢-٥٣ مثلاً.

من القوميين تبنّي فكرة أن الإسلام هو «الرسالة الخالدة» للأمة العربية الواحدة والتخلّي عن «العلمانية» ومختلف المفاهيم التي استعيرت من الحضارة الغربية وهي محمّلة بملابسات التطوّر التاريخي للغرب(٧١).

إن جذور الموقف المعادي للدولة الحديثة عند الإسلاميين كامنة في هذا السياق الذي يرفض سحب صيرورة نشأة القوميات والأمم الحديثة على القومية العربية والأمة العربية. وفي مجريات الحوار بين القوميين والإسلاميين، وقع تمثّل هذا الموقف وتبنّيه، صراحة أو ضمنًا (بالسكوت عنه)، والتنصيص على أن فكرة الرابطة العربية فكرة إسلامية تجد أصولها في القرآن والسنّة، وهي فكرة حيّة تعطي الأمّة مجالًا غير محدود للاتساع. وقد تمثّلت فكرة الأمة العربية على أساس لغوي ثقافي في كتابات المفكرين العرب المسلمين منذ القرن الثالث الهجري، وتبلورت في فترة التجزئة السياسية لتبقى الأمّة (لا الدولة) الإطار القائم للوحدة(٧٢).

وليست الأمّة العربية بحاجة، من أجل أن تكرّس وجودها، إلى الدولة في مفهومها الحديث ولا إلى مختلف عناصر الجامع الوطني التي تعتمدها المجتمعات المعاصرة، لأن هذه العناصر الحديثة (أو المعاصرة) ستحلّ محلّ «جامعَي العروبة والإسلام»(٧٣). وإذا كانت الدولة قد أدت دورًا أساسيًا في صيرورة التوحيد الوطني والانصهار الاجتماعي بالنسبة إلى الأمم الأخرى، فإن هذا الدور أمّنه الإسلام بالنسبة إلى الأمة العربية. وكذلك إذا كانت المفاهيم الوضعية مثل المجتمع المدني والمواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان قد قامت بدور المرجعية الشرعية في صيرورة الجماعات السياسية الغربية، فإن هذه المجموعة من الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية كانت تتّصل في وعي الناس وإدراكهم، في بلادنا، بالمرجعية الشرعية الآتية من القرآن الكريم والسنّة الشريفة(٧٤). على هذا الأساس، حينما يسلّم الإسلامي بوجود أمّة عربية تبحث اليوم في تأسيس ثقافة الإنسان والديمقراطية، فإنه يعتبر الإسلام مرجعية هذا التأسيس(٧٥).

إن مفهوم الأمّة العربية، في هذا السياق الإسلامي الوفاقي، يتداخل، إذا لم نقُل يتطابق، مع مفهوم الهوية الإسلامية من حيث هي وضع كان قائمًا قبل الأزمنة الحديثة التي زحفت على المجتمعات العربية الإسلامية. ومن أجل إضفاء المشروعية على مثل هذا الطرح، شغّل الفكر الإسلامي الحركي والفكر القومي العربي المتوافق معه خلال الأعوام الأخيرة جملة من «الحقائق الأيديولوجية»(٧٦)، أساسها أن الأمّة العربية قائمة في الفكر والواقع، وأنها لا تخضع لمنطق تطوّر المجتمعات الغربية، وأن تجربة الحضارة الإسلامية أمكن لها أن تحقّق الوحدة والتنوّع والتعدّدية والتسامح والثراء الحضاري وقوة المجتمع وما يتمتّع به من استقلال عن الدولة(٧٧). بل يذهب الإسلامي أبعد من ذلك، فيعتبر أنّ الدولة الحديثة «العلمانية» في بعض البلاد العربية والإسلامية (تونس وتركيا) مثّلت أداة لتفكيك المجتمع(٧٨)، وهي تبدو عاجزة عن معالجة التسويات الاجتماعية وبناء السلم المدني(٧٩).

٧١ أحمد كمال أبو المجد، «نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام،» في: محمد أحمد خلف الله [وآخرون]، **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٥٢٩ و٥٣٣.

٧٢ عبد العزيز الدوري، «ملاحظات حول الحوار القومي الديني،» في: طارق البشري [وآخرون]، **الحوار القومي الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩)، ص ٤٢.

٧٣ طارق البشري (تدخّل نقاشي)، في: المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

٧٤ طارق البشري، «التجديد الحضاري من منظور المشروع الحضاري (٢)،» في: الدوري [وآخرون]، ص ٨٥٧– ٨٥٨.

٧٥ الغنوشي، **مقاربات في العلمانية**، ص ١٠٥.

٧٦ نستخدم مفهوم أيديولوجيا بمعناه الذي استخدمه ماركس في سياقه الأوّل، أي الفكر الزائف والمموّه الذي يحجب حقائق الواقع. ونحن إذ ننعت ما سيرد ذكره بالأيديولوجي في هذا المعنى، فذلك بالنظر إلى ما تبين عنه مسارات الانتقال الديمقراطي عربيًا اليوم.

٧٧ الغنوشي، **مقاربات في العلمانية**، ص ٨٧، وانظر كيف قفز المتحاورون الإسلاميون والقوميون على الإشارة العارضة إلى حقيقة أن الأمّة لم تعرف الوحدة السياسية، وأن هناك عوامل ذاتية (قبل الاستعمار) مذهبية وسياسية وإقليمية للتجزئة، انظر: الدوري [وآخرون]، ص ٦٨.

٧٨ الغنوشي، **مقاربات في العلمانية**، ص ٤٩.

٧٩ عبد السلام، ص ١٨.

ضمن هذا السياق المخصوص يذهب الإسلامي إلى أن حاجة المجتمعات العربية والإسلامية لا تتعدى «استيراد» الوجه الآلي (التعددية والانتخابات وحكم الأغلبية) من صيرورة التحوّل البنيوي، الذي تضمّنته مسارات الدمقرطة في المجتمعات الغربية[٨٠]. وهذا الأمر ممكن، إذ ليس من المستحيل أن يعمل الجهاز الديمقراطي في إطار قيم الإسلام لينتج الديمقراطية الإسلامية، باعتبار أنّه عمل في إطار القيم المسيحية فأنتج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فأنتج الديمقراطية الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية فأنتج الديمقراطية اليهودية، وفي سياق البوذية والهندوسية فأنتج ديمقراطيات هي الأعظم، مثل الهند واليابان[٨١]. إن الديمقراطية، بهذا المنطق، يمكن أن تنفك عن «أسسها» العلمانية وتصبح منظومة «إيثوية» (من إيثوس) دافعها خصوصية الروح الثقافية المحلّية[٨٢].

إن الطرح الإسلامي التجديدي والقومي الوفاقي الذي انتصر للديمقراطية من حيث هي آلية للحكم السياسي فحسب، يدفع اليوم ثمنًا باهظًا لتعامله الأيديولوجي (الزائف المموّه) مع التاريخ، بحيث إنه صوّر مشكلات الاندماج الاجتماعي والوطني والقومي في الوطن العربي باعتبارها مشكلات ناجمة عن الاستعمار والدولة القطرية ذات السيادة، وموجات التحديث والعلمنة التي عرفتها، بدرجات متفاوتة، البلدان العربية والإسلامية. لذلك، فإن حلّ هذه المشكلات كامن في العودة إلى الوضع الذي كان سائدًا قبل بروز هذه الظواهر الحديثة، مرموزًا إليه بمفهوم الهوية كما نحته الإسلاميون. غير أن مسارات الانتقال الديمقراطي (السياسي الآلي) الجارية عربيًا اليوم، كما تجارب الجزائر والعراق والسودان في الأعوام الأخيرة، تكشف أن هذه الهوية التي تنقض التحديث لا تعني مطلقًا مجتمعات متماسكة وأمّة واحدة، بل تعني تفكّكًا وبنى عضوية متصارعة تتحوّل معها الآلية الديمقراطية إلى منتجة للفوضى والاحتراب والتدهور الاقتصادي، بدلًا من الوحدة والتنمية والاستقرار، كما هو الحال في مجتمعات الأخرى.

إن الوضع الهوياتي المنجز في الماضي والناقض للتحديث في الحاضر لا يمثّل وضع القابلية لتطبيق الديمقراطية الآلية، كما خال الإسلاميون والمتوافقون معهم. وهذا لا يعني، في تقديرنا، غير القول إن إمكانات هذا التطبيق غير متاحة إلّا حينما يكون التحوّل الديمقراطي هو الحلّ الكلّي الذي يتضمّن قضايا الهوية والقومية والأمّة، كما قضايا الدولة الحديثة والمجتمع المدني، وهو جوهر مشروع عزمي بشارة؛ فمن الناحية النظرية الصرفة، يرى بشارة أن الهوية، أي هوية، تُركّب وتُصنع ويعاد إنتاجها من عناصر قائمة في الواقع تُمنح معنى[٨٣]. ويختلف هذا المفهوم للهوية عند بشارة عن مفهومها الإسلامي والوفاقي في نقض فكرة أن الجماعات تكتسب هويتها، أي مضمون تميّزها من غيرها من الجماعات، مرة واحدة في التاريخ لتغدو بعد ذلك ماهوية ثابتة وأبدية. إن الهوية، بحسب بشارة، تكون ماهوية في مرحلة معيّنة قبل أن تتغيّر ويعاد تشكيلها[٨٤].

إن مفهوم الهوية لا يطابق، في سياق مشروع بشارة، مفهوم الأمّة بإطلاق، رغم أن الأمّة هي الأخرى تبنى، وهي لا تبنى من لا شيء، بل من عناصر قائمة موجودة، وبوسائل تخيّلها كاملة[٨٥]؛ إذ لا يتطابق مضمون الهوية مع مضمون الأمّة بالمفهوم الحديث إلّا حينما تتخيّل الجماعة نفسها كجماعة مواطنين في إطار الدولة الحديثة، فتكون بذلك مجتمعًا مدنيًا عندما يُنظر إليها من الداخل، ودولة/ أمة عندما يُنظر إليها من الخارج. ويعارض بشارة بشدّة استنساخ مفهوم

---

٨٠ انظر جذور هذا الموقف عند: القرضاوي، ص ٧٢- ٧٣.
٨١ الغنوشي، **الحريات العامة**، ص ٩٧.
٨٢ صديقي، ص ١٤.
٨٣ بشارة، **في المسألة العربية**، ص ١٨٩.
٨٤ عزمي بشارة، **أن تكون عربيًا في أيامنا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ٢٧.
٨٥ بشارة، **في المسألة العربية**، ص ١٧٤.

الأمّة الإسلامية كجماعة المؤمنين ضد الجماعة القومية، وكأساس لتأسيس الأمّة الحديثة، لأن المفهوم الدِّيني لا يؤسس لأمة مواطنين(٨٦). وانتماء الفرد إلى الأمّة الإسلامية لا يمكن فهمه إلّا عندما كانت جماعة محلية بمستوى جماعة المدينة، ولا يمكن إسقاط مثل هذا المعنى على العلاقة بين الفرد والأمّة عندما توسّعت إلى أمّة إسلامية مترامية الأطراف في عصور غابرة من دون وسائل الاتصال والتخيّل الحديثة للأمّة(٨٧). إن مفهوم الأمّة الدِّيني أدى إلى الانتقال، عمليًا، من جماعة العقيدة إلى الطائفة، أي إلى شكل من أشكال العنصرية، والطائفية لا تشقّ وحدة الأمة فقط في حالة تعدّد الطوائف، بل تمنع تفرّد الفرد كمواطن في إطارها(٨٨).

إن ما أقدمت عليه أيديولوجيا الحركات الإسلامية من تحويل العقيدة الدينية إلى هوية وانتماء أشبه بالقومية(٨٩) كان في واقع الأمر، بحسب بشارة، رفضًا لأفضل ما في القومية العربية، أي تعريف نفسها كأساس لوحدة الأمّة، واستيعابًا لعناصرها الرجعية(٩٠) المتمثّلة في تخيّل الجماعة العربية كجماعة عضوية كأنها قبيلة أو عشيرة تطلب ولاء وانسجامًا كاملًا من الفرد كعضو في جسم حيّ(٩١). وعلى عكس هذا التوجّه، الذي ساد في السياق الوفاقي القومي الإسلامي، كما بيّنا سابقًا، نحا مشروع بشارة إلى استثمار الجانب الآخر في الفكرة القومية العربية، أي جانب الانتماء العربي، وتخليصه من تمثّلاته وتخيّلاته الماضوية. وهو إذ يؤكد مبدأ أن الهوية تُشَكَّل ويعاد تشكُّلها تاريخيًا، وأن الأمّة المواطنية بناء حديث وحداثي بالضرورة، فذلك لكي لا يتمّ الاكتفاء بما كان في التاريخ، ولا يقال إن ما كان هو ما سيكون، لأن ما كان هو الطوائف والعشائر(٩٢).

ليست القومية العربية، في منظور عزمي بشارة، فكرة تقليدية، بل فكرة حديثة؛ فهي متخيّلة، لكن من دون أن ينفي ذلك أنها واقعية حقيقية فعلية، لأن عناصر تخيّلها قائمة في الواقع، مثل اللغة والثقافة وعناصر التاريخ المشترك (الإثنية هي تخيّل أصل مشترك). والحداثة هي التي توفّر الأدوات لتحويل هذه العناصر الثقافية والتاريخية القائمة إلى جماعة قومية متخيّلة تسعى إلى التحوّل إلى أمّة ذات سيادة، وهذه الأدوات هي الطباعة ووسائل الاتصال ونشوء الطبقة الوسطى. وهكذا، فالقومية العربية لا تختلف عن غيرها من القوميات في حداثتها، وهي غير العروبة القائمة منذ ألفي عام، والأيديولوجيا القومية العربية ليست إلّا الفكر المبرِّر والمنظِّر لسعي القومية العربية إلى التحوّل إلى أمّة ذات سيادة(٩٣).

إن هذا التمييز الذي يقيمه عزمي بشارة بين القومية العربية باعتبارها هوية ثقافية حداثية قائمة والأمّة العربية باعتبارها مشروعًا مستقبليًا **قاده إلى واحدة من أهمّ إضافاته النظرية للفكر العربي المعاصر، ومفادها ضرورة الفصل بين القومية والدولة باعتباره مقدمة لقيام دولة المواطنين الديمقراطية**. لا يقيم بشارة هذا الفصل حنينًا إلى وضع هوياتي ماضوي يتفكّك معه المجتمع إلى بنى عضوية، بل يقيمه تطلّعًا إلى وضع هوياتي مستقبلي تنشأ معه الأمّة/ الدولة الديمقراطية، إذ تساهم فيه القومية التاريخية في تثبيت وحدة الأكثرية في الدولة، وهو ما يسمح بتعدّدية مواقف (لا هويات) ديمقراطية فعلية داخلها، ويوسّع مفهوم الأمّة(٩٤). **لا يمثّل هذا المخرج النظري**

---

٨٦ عزمي بشارة، «في مفاهيم الهوية والديمقراطية والمواطنة،» في: أبو يعرب المرزوقي [وآخرون]، **الحوار القومي - الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالاسكندرية**، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٥٣.

٨٧ المصدر نفسه، ص ٦٢.

٨٨ المصدر نفسه، ص ٥٣.

٨٩ المصدر نفسه، ص ٤٩.

٩٠ المصدر نفسه، ص ٥٣.

٩١ المصدر نفسه، ص ٤٩، وبشارة، **في المسألة العربية**، ص ١٢٩.

٩٢ بشارة، **أن تكون عربيًا**، ص ٥٨.

٩٣ انظر: المصدر نفسه، ص ١٦ - ١٧، وبشارة، **في المسألة العربية**، ص ٢١١ - ٢١٢.

٩٤ بشارة، **أن تكون عربيا**، ص ٢٨.

حلًّا لمشكل الأقليات القومية في الوطن العربي فحسب، بل هو حلّ كذلك لما يُعتقَد أنه تناقض بين بناء الأمّة/ الدولة الديمقراطية في القطر العربي الواحد من جهة والهوية القومية وطموح بناء الأمة العربية الواحدة من جهة أخرى، وهذه المسألة تقع اليوم في صميم إشكالات القابلية للتطبيق الديمقراطي في دول «الربيع العربي».

لا يمكن أن تنفصل، في منظور بشارة، صيرورة التحوّل الديمقراطي عن صيرورة بناء أمّة مواطنية (منظورًا إليها من الداخل كمجتمع مدني) تجسّد سيادتها في دولة حديثة، وذلك على أساس رأي يقول: **يعكس مفهوم الأمّة ويؤطّر في الوعي البُعد السياسي للجماعة** إذا كانت دينية أو قومية أو جماعة مواطنين في دولة. ويُفترض أن أرقى تطوّر لمفهوم الأمة الديمقراطي يتمثّل في أنه يشمل مجموع المواطنين في الدولة[٩٥]. وخلافًا للمنظور السائد عند القوميين والإسلاميين العرب، لا يرى بشارة أن بناء دولة/ أمّة مواطنية حديثة في القطر العربي المفرد يناقض أو يعارض القومية العربية وبناء أمّة عربية واحدة. وهو يرى أن الأمر كان سيكون محمودًا لو وقع فصل، مهما بدا غريبًا، بين قومية عربية ثقافية تنتمي إليها غالبية المواطنين في الدول العربية من جهة، وأمّة سياسية قائمة على المواطنة في الدولة القطرية من جهة أخرى، هي مجتمع مدني نحو الداخل وأمّة سياسية نحو الخارج[٩٦]. ففي هذه الحالة ستكون الديمقراطية (تأسيس أمم مواطنية قطرية) هي الطريق إلى الوحدة العربية، كما في حالة الاتحاد الأوروبي[٩٧].

وإذا كانت مسارات الانتقال الديمقراطي الجارية عربيًا توفّر اليوم شواهد عملية وملموسة (إمبريقية) عن حقيقة أن قابلية تطبيق الديمقراطية بمفهومها الآلي الضيّق تطبيقًا إيجابيًا (نافعًا) مرتبطة ارتباطًا عضويًا، بمدى قوة الدولة وقوة التماسك الوطني، فإن هذه الحقيقة **تمثّل الوجه الواقعي لما صاغه مشروع بشارة من فكر نظري يقدّم صيرورة الانتقال الديمقراطي عربيًا باعتبارها كلًا يجمع، في بنية متماسكة عضويًا، تطبيق الآلية الديمقراطية مع تدعيم أركان الدولة السيادية الحديثة وصناعة الهويات الوطنية الحديثة البانية للأمم المواطنية/ المجتمعات المدنية في الأقطار العربية، وتدعيم القومية العربية باعتبارها هوية حداثية ثقافية جامعة تساهم في تثبيت وحدة المجتمعات الوطنية القطرية، وتسعى إلى بناء الأمّة المواطنية العربية الواحدة.**

إن القدرة على الاستباق والاستشراف واستيعاب الوقائع اللاحقة وتفسيرها هي من أهمّ المعايير التي تُبرز مدى فاعلية الأنساق النظرية وانسجامها ومطابقتها للواقع الذي تهتم به. في هذا الإطار، يندرج ما نراه من أزمة بنيوية تعصف اليوم بالطروحات الإسلامية والوفاقية التي يرى أصحابها اليوم بأُم أعينهم، ومن موقع السلطة السياسية بالنسبة إلى الإسلاميين، أن تعويض النظام الاستبدادي بتطبيق الديمقراطية في بُعدها السلطوي التشريعي الآلي فحسب يهدّد بـ«الصوملة» والفوضى، في ظلّ وضع هوياتي ماضوي (لا وطني ولا قومي بالمعنى الحديث) كما في ليبيا، وفي ظلّ تدافع هوياتي واجتماعي متراجع عن مكاسب صيرورة بناء الدولة والهوية الوطنية الحديثتين كما في تونس. في مقابل ذلك تبدو واضحة للعيان، في ضوء تطوّرات مسارات الانتقال الديمقراطي الجارية عربيًا اليوم، نجاحات النموذج النظري الذي قام عليه مشروع بشارة. وتبرز هذه النجاحات خاصة في القدرة على تصوّر التمشّيات المناسبة للأوضاع العربية التي لا تتوافر من دونها شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية الآلية، تطبيقًا إيجابيًا، في الأقطار العربية الثائرة، وكذلك في القدرة على استشراف المشكلات التي ستحدث في صورة التنكّب عن تلك التمشّيات، قبل أن تدلّل عليها، بصورة حسّية مباشرة، تطوّرات الوقائع.

ففي غمرة انشغال النخب السياسية التونسية والمصرية بمطالب الانتخابات النزيهة والتشريعات الديمقراطية والدستور الجديد والعدالة الانتقالية، وقبل أن تنجح الثورة الليبية في إزاحة معمّر القذافي، كتب عزمي بشارة

٩٥ بشارة، **في المسألة العربية**، ص ٢١٣. والمقطع البارز هو كذلك بحرفيته في أصل النص.
٩٦ بشارة، **أن تكون عربيا**، ص ١٩.
٩٧ المصدر نفسه، ص ١٦.

متحدثًا عن المستوى الأعمق الذي وجب أن تطاوله ضرورة صيرورة التحوّل الديمقراطي عربيًا، أي مستوى العلاقة بين الديمقراطية والهويات الوطنية القطرية والقومية العربية، معتبرًا أن الثورات الديمقراطية العربية سوف تساهم في بلورة الهوية الوطنية التي لم تحظ بشرعية كافية حتى الآن في الكيانات التي اعتُبرت حتى الآن دولًا قطرية، حيثما تنجح في بناء المؤسسات الديمقراطية. وإذا ما قامت الديمقراطيات فعلًا، فلن يحصل هذا على حساب القومية العربية، بل سيتغيّر مفهومها إلى هوية ثقافية، وشراكة وجدانية، ومصالح سياسية واقتصادية تكمّل الهوية الوطنية[٩٨]. إن بشارة قد نبّه هنا الثورات العربية، وفي وقت مبكر من مسارها نحو الديمقراطية، إلى أن المسألة الوطنية والقومية باعتبار علاقتها الصميمية بوحدة الجماعات السياسية إنما هي جزء بنيوي من صيرورة الانتقال الديمقراطي، على أساس أن الكيانات الوطنية قد تنهار في الدول التي لا تنجح فيها الثورة في تحويل التوق إلى الحرية إلى الديمقراطية[٩٩].

وقد أشار بشارة إلى ضرورة أن يطوّر الديمقراطيون العرب نموذجهم الخاص القائم على المواطَنة والديمقراطية وتعدّد الهويات وبناء دولة جميع المواطنين، بدلًا من تأجيج النزعات الإثنية والهوياتية[١٠٠]. وكان قرأ، في وقت مبكر، الحراك الجماهيري الثوري العربي المُطالِب بالديمقراطية من زاوية أوسع من زاوية شعارات التغيير السلطوي والدستوري والتشريعي؛ فالأمر يتّصل، في عمقه، بكون المجتمعات العربية تشهد عملية إعادة تشكّل تعمل فيها الهوية العربية كخلفية ثقافية وجدانية مشتركة تُبرز الهموم المشتركة موصلةً إلى الاحتجاج. ولكن الفاعل على الأرض هو جموع المواطنين، الواعين لحقوقهم كمواطنين والمدركين أن عليهم واجبًا سياسيًا يتمثّل في مشاركتهم الفاعلة في الحيّز العام. وما يجري تشييده عبر هذه الصيرورة الثورية هو مجتمع مدني وأمّة مواطنية **في الوقت ذاته**[١٠١].

مرة أخرى، تمثّل الثورة التونسية ومسارها، خاصة مع مقارنتها بالثورة الليبية ومسارها، حالة ملموسة تجد فيها تنظيرات بشارة أساساتها الواقعية، باعتبار أن تونس مثّلت أكثر البلدان العربية في التاريخ المعاصر التي نزعت نخبها السياسية الحاكمة بعد الاستقلال إلى تكريس فكرة الأمّة القطرية والقومية القطرية، وكانت قضية بورقيبة هي التحرّر الوطني، ثمّ التحديث وبناء الأمّة. وقد قصد بورقيبة ببناء الأمة «تربيتها» حرفيًا، بموجب تصوّره هو لما يجب أن تكون عليه أمّة هو صانعها[١٠٢]. ولطالما اعتبر الإسلاميون هذا الخيار البورقيبي في بناء الأمّة التونسية الحديثة تغريبًا ومسخًا حضاريًا وضربًا علمانيًا لهوية تونس العربية الإسلامية، كما اعتبره القوميون سياسة إقليمية رجعية عميلة للاستعمار ومعادية للمشروع الوحدوي والتحرّري القومي العربي. بيد أن المعطيات الوقائعية التي أفرزتها الثورة التونسية ويفرزها اليوم مسار الانتقال الديمقراطي في تونس تفرض بإلحاح مراجعة هذه الأحكام، واستكناه النتائج المجتمعية الموضوعية التي جاءت بها خيارات دولة الاستقلال في تونس.

ومثلما رأى بشارة أن الحالة التونسية تبيِّن، إبانة واقعية، منزلة الدولة الحديثة في صيرورة البناء الديمقراطي، فإنه رأى أنها تجسّد كذلك، تجسيدًا ملموسًا، مقولة عدم التعارض بين بناء الهوية الوطنية والأمّة القطرية من جهة، والتمسك بالهوية القومية العربية والانتماء الجماعي للشعب إلى الإسلام من جهة أخرى. هذا التجسيد ترجمه تصاعد الهتافات من تونس باللغة العربية، ونكتشف فيها أثرًا من هتافات فلسطين ومن هتافات تظاهرات التضامن مع العراق، كاشفة عن العمق الحضاري-القومي للـ«أنا» الوطنية التونسية[١٠٣]. وخلافًا للقناعة الراسخة في الربط الآلي والعضوي بين العلمنة والاستعمار، اعتبر بشارة أنه كان لعلمنة المجتمع، إلى جانب تحديث مؤسسات الدولة، أثر بالغ في الاحتجاج

٩٨ بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» ص ٤.
٩٩ المصدر نفسه، ص ٥.
١٠٠ المصدر نفسه، ص ٦٥.
١٠١ بشارة، **المجتمع المدني** (الدوحة)، ص ١٠، والإبراز في أصل النص.
١٠٢ بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص ٢٧.
١٠٣ المصدر نفسه، ص ٤٧.

الاجتماعي الواعي المؤطّر وطنيًا؛ ففي تونس، كما في مصر، لا تستقوي قوى اجتماعية كبيرة على قوى أخرى بالتحالف مع دول خارجية. ويصعب تخيّل وضع تطالب فيه المعارضة التونسية أو المصرية بتدخّل أجنبي[١٠٤].

إن المسار المقطوع في بناء الهوية الوطنية والأمّة الحديثة لم ينتج في تونس شعبًا طيّعًا للتدخّلات الأجنبية، ومنسلخًا عن انتمائه الديني الإسلامي وعن انتمائه القومي العربي كما كانت تعتقد التحليلات الإسلامية والقومية السائدة. لكنه أنتج وضعًا هوياتيًا لدى هذا الشعب يتوفّر على شروط القابلية للثورة، لكن ليس أي ثورة؛ إنها الثورة السلمية المدنية (غير المسلّحة) من أجل الديمقراطية، وذلك على أساس أن وجود جماعة وطنية تفهم نفسها كشعب في علاقة مع الدولة باعتبارها كيانه السياسي، وتتحوّل في خيال الفرد إلى جماعة (بمعنى community) يتخيّل أنه ينتمي إليها ككلّ (جماعة متخيّلة) أو شعب، هو بالضبط ما يمكّن من فصل الشعب عن النظام في لحظة الثورة، من دون أن ينقسم إلى جماعات، وذلك باعتبار أن الدولة هي ملْك للشعب. من هنا، لابد من تخليصها من أيدي جماعات ينظر إليها المواطنون كجماعات مصالح، وليس كجماعات هوية[١٠٥].

وحدها تحليلات بشارة في المسألة الهوياتية العربية المعاصرة قادرة، في تقديرنا، على تفسير الدرجة العالية نسبيًا من المدنية والسلمية والاستقلالية عن الأجنبي التي طبعت ثورتي تونس ومصر، مقارنةً بما حدث في ليبيا واليمن وسورية. غير أن هذه التحليلات لم تصل إلى حدّ القول باكتمال مسار التشكّل الهوياتي الوطني الحديث في تونس، رغم أن خيارات دولة الاستقلال التونسية جعلت هذا المسار الأكثر تقدّمًا مقارنة بأوضاع بقية الأقطار العربية؛ فهذا الاكتمال لن يحصل خارج صيرورة التحوّل الديمقراطي التي هي، في فكر بشارة، عين الصيرورة المفضية إلى بناء الدولة/ الأمة المواطنية. وعدم اكتمال المسار التحديثي التونسي يعني أنه لم يبلغ اللحظة التي تنعدم فيها إمكانية العودة عنه، وجزء غير قليل من مكونات المشهد الحراكي التونسي منذ ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ يمثّل مظاهر ارتداد عمّا قطعته صيرورة الوحدة الوطنية للشعب التونسي، كما أسلفنا البيان.

بيد أن هذا لا ينفي مطلقًا أن مسار الانتقال الديمقراطي التونسي الجاري، مقارنةً بالمسار الليبي خاصة، يدلّل على **أن التقدّم النسبي في صيرورة بناء الهوية الوطنية التونسية الناجم عن خيارات دولة الاستقلال عموماً**[١٠٦] **يؤدي دورًا إيجابيًا في جانب القابلية للتطبيق الديمقراطي بالدرجة نفسها التي أدى بها دورًا إيجابيًا في جانب القابلية للثورة المدنية السلمية**؛ ففي المشهد التونسي الراهن، حينما نقوم بفرز مجموعة العناصر التي تنتمي إلى شروط قابلية التطبيق الإيجابي للديمقراطية الآلية عن مجموعة العناصر التي تنخرط في شروط عرقلة مثل هذا التطبيق، نرى أن أهمّ عنصر في المجموعة الأولى هو الوحدة الوطنية النسبية التي بدا عليها المجتمع التونسي، على الأقل إلى حدود العام الثاني بعد الثورة. نقول إن هذه الوحدة الوطنية نسبية **أولًا** مقارنةً بأوضاع المجتمع الليبي، وحتى المجتمع المصري، **وثانيًا** أخذًا في الاعتبار أن هذه الوحدة مهدَّدة بمظاهر عودة النزعات القبلية والعروشية، و«التدافع الاجتماعي» المطلبي الغنائمي الذي تتحوّل معه الفئات الاجتماعية وسكّان الجهات والمناطق إلى ما يشبه قبائل (أي جماعات عضوية)، والتدافع الهوياتي الديني الذي يعرّف نفسه باعتباره نقضًا معلنًا لمسار دولة الاستقلال، هذا إلى جانب التجاذبات السياسية التي تأخذ صبغة هي أقرب إلى صراع هويات (صراع بين إسلاميين وعلمانيين أو صراع بين معسكر «الثورة» ومعسكر «الثورة المضادة»)[١٠٧] منها إلى التنافس بين البرامج والخيارات، وجميعها عناصر تشكّل مجوعة عوائق التطبيق الإيجابي للديمقراطية.

---

١٠٤ المصدر نفسه، ص ٢٨.

١٠٥ المصدر نفسه، ص ٣٣.

١٠٦ نقول عمومًا لأن سياسات الفساد والمحسوبية والتهميش التي صاحبت هذه الخيارات واستشرت في الأعوام الأخيرة خاصة غذت التباينات الجهوية والمناطقية والعروشية.

١٠٧ في الوقت الذي نكتب هذه السطور، تداهمنا أخبار التطورات الخطِرة في «الصراع» الدائر بين القوى الإسلامية والقوى المدنية في كل من مصر (بشأن الإعلان الدستوري والاستفتاء على الدستور) وتونس (أحداث سليانة والهجوم على مقر اتحاد الشغل).

خاتمة

لقد بات الجميع في تونس، كما في ليبيا ومصر واليمن والعراق، مقتنعًا بأن قابلية تطبيق الديمقراطية متعذّرة في غياب الدولة السيادية بمفهومها الحديث، والوحدة الوطنية والتعددية السياسية والفكرية والمدنية، التي لا تتحوّل إلى صراع واحتراب وتقاتل. وهذه الحقيقة التي تكرهنا عليها الوقائع العملية تربك بوضوح الرؤية الأيديولوجية الإسلامية والوفاقية التي راهنت على التركيب النسقي بين الآلية الديمقراطية الحديثة والوضع الهوياتي والمجتمعي والمؤسساتي الماضوي. تتفكّك اليوم «نسقية» هذا التركيب الأيديولوجي، بحكم عدم مطابقته للواقع العملي الذي يريد أن يفعل فيه، في حين يُبرز هذا الواقع مدى نسقية مشروع عزمي بشارة ومطابقة أطروحته القائلة إن قضايا الهويات الوطنية والهوية القومية والدولة القطرية الحديثة والمجتمع المدني تمثّل كلًّا بنيويًا (مكوّنات المسألة العربية) يجد معالجاته في الحلّ الديمقراطي للمسألة العربية باعتباره صيرورة تحديثية وحداثية.

إن أهمية مسارات الانتقال الديمقراطي الجارية اليوم عربيًا تكمن، بالنسبة إلى ناقد الأيديولوجيا، في أنها توفّر مرتكزات واقعية ملموسة لما كان معدودًا عنده من الاستخلاصات النظرية أو الاستشرافية التي مؤداها أن «تكييف الديمقراطية مع الهوية» ووصول الإسلاميين إلى الحكم في البلدان العربية لا يوفّران معالجات حقيقية لمشكلات الواقع العربي، وأن التحوّل الديمقراطي لا يمكن اختزاله في التحوّل الدستوري والسلطوي[١٠٨]. لقد وصل الإسلاميون وغيرهم ممن كانوا مناهضين لسلطة الاستبداد إلى الحكم، وحصلت الطفرة «الثورية» المنشودة بأن جلس على كرسي السلطة المدافعون عن الهوية والمناهضون للتغريب والاستعمار والصهيونية والرجعية مكان العلمانيين والعملاء والخونة. بيد أن الوقائع الملموسة تُكره الجميع على الاعتراف **بأن هذه الطفرة ليست هي الحلّ المطابق لمشكّلات الواقع العربي، بل هي قد تضاعف من هذه المشكلات، إذ تجسّد اليوم ما نسمّيه بدراماتيكية الديمقراطية التي تهدّد الوحدة الوطنية في المجتمعات القطرية التي ثارت على الاستبداد.**

إن زمن بحث بلدان «الربيع العربي» عن القابلية للتطبيق الديمقراطي الإيجابي يفيد إفادة قاطعة، في تقديرنا، بأنّ التباين بين الأنساق الفكرية والأيديولوجية المختلفة وبين دلالات المفاهيم المجراة في هذه الأنساق ليس من المسائل النظرية فحسب، بل له انعكاساته الواقعية والعملية المباشرة. لذلك نرى عزمي بشارة يلّح على أهمية الصياغة النظرية الواعية في الظرف العربي الراهن، لأن الصياغات الواعية المناقضة قد تقف في طريق عملية تحول نراها طبيعية ومنطقية، فتتحول الأمور إلى المجتمع الطبيعي وروابطه الوشائجية (العضوانية) أو التضامنية، وحروب الكل ضد الكل، بدلاً من التطور الطبيعي نحو المجتمع المدني والديمقراطية كبديل من الاستبداد[١٠٩].

١٠٨ في العملين السابقين اللذين اشتغلنا فيها على فكر عزمي بشارة في سياق مقارني، ختمنا الأول، الذي كان أقرب إلى البحث النظري الصرف، بالقول إن الخطاب الذي يدعو إلى استيعاب الديمقراطية بخصائصها النظرية والتطبيقية الأصلية الغربية بدا يعالج قضايا حقيقية في الواقع العربي الراهن ويوصّف حلولًا عملية لها عبر ذاك الاستيعاب (ما اختصره عزمي بشارة في قوله بحلّ المسألة العربية بكل استحقاقاتها الوطنية والقومية والاجتماعية)، في حين أن الخطاب الذي دعا إلى تكييف الديمقراطية وفقًا لثوابت الهوية بدا بعيدًا عن معالجة تلك القضايا، اللهم إذا اعتبرنا أن وصول الإسلاميين إلى البرلمانات العربية حلًا سحريًا لها (انظر: الحبيّب: «تباين استراتيجيات التأسيس للديمقراطية،» ص ١٩٧). أمّا في العمل الثاني، الذي أنجز خلال الأسابيع الأولى التي تلت هروب بن علي من تونس، وكان ذا صبغة استشرافية، فقد قلنا إن الانتقال الديمقراطي عربيًا لا يمكن اختزاله في ما سُمّي استكمال مهمّات الثورة الذي لا يعني غير القطع التام مع رموز نظام الاستبداد وتشريعاته، بل يكون بجعل الثورة بداية لمسار إصلاحي تدرّجي طويل الأمد يقود إلى تغيّرات مجتمعية حقيقية تشمل مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية (انظر: الحبيّب، «الانتقال الديمقراطي في التفكير العربي المعاصر»).

١٠٩ بشارة، **المجتمع المدني** (الدوحة)، ص ١٨.

معتز الخطيب *

الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: قراءة نقدية

تحليل نقدي لأطروحة «الدولة الإسلامية» وتطوّر التفكير فيها داخل تيار الوسطية الإسلامية، وتبيان ما يكتنفها من غموض والتباس بين جملة مفاهيم (الدولة الحديثة، الخلافة، الإمامة، الحكم)، وهو ما اقتضى عودةً إلى السياقين التاريخيّ والمفهوميّ لأطروحة «الدولة الإسلامية» بغية الكشف عن الإشكالات التي أحاطت بالتفكير الإسلامي الوسطي على مستوى بناء منظومته، وما تميّز به هذا البناء من غياب الاتّساق والتنافر وعدم دقّة أطروحات أصحابه بالاستناد إلى مرجعيتهم الفقهية.

هكذا، يرصد البحث جملة من الإجراءات التي تجمع بين متنافرات، وتقطع في مسائل اجتهادية، وتمارس الانتقائية والتحوير والتكييف استجابةً لضغط التاريخ والتطور التاريخي من جهة، ولدواعي الفقه الحركي الأيديولوجي وسجالاته من جهة أخرى؛ ذلك الفقه الذي ارتكب عددًا من التوليفات التراثية والحديثة لبناء تصوراته عن المسألة السياسية ومركزية الدولة الإسلامية وأسبقيتها على المجتمع، بل وعلى الشريعة في بعض الأحيان، حتى بات من لا يؤمن بذلك منقوص الإسلام.

مقدّمة

بات مصطلح «الوسطية» يشكّل اتجاهًا عريضًا يَنْعت نفسه به حتى قيل: «إنه يستقطب غالبية المفكرين والناشطين في الوسط الإسلامي»[1]، بل إن الشيخ القرضاوي اعتبر أن الوسطية روح الإسلام وإحدى الخصائص العامة له[2]. وعلى هذا، فإن «نهر الوسطية» - كما سمّاه بعضهم - يشمل كل من أضاف إليه قليلاً أو

---

* باحث سوري معنيّ بالفكر الإسلامي.

١ راشد الغنوشي، الوسطية في الفكر السياسي للقرضاوي،» في: **يوسف القرضاوي: كلمات في تكريمه وبحوث في فكره وفقهه** (الدوحة: [د. ن.]، ٢٠٠٣)، ص ٣٣٠.

٢ يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام**، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥).

كثيرًا، حتى إنه ليشمل محمد عبده وسيد قطب وجماعة الدعوة والتبليغ والحركة السلفية وجماعة الجهاد وحزب التحرير[٣]! ولكن لو جئنا نطبّق معالم ذلك النهج الوسطي -عند القائلين به- على تلك الجماعات والشخصيات، سنجد أنها لا تتفق مع هذه المعالم وإن اتفقت في بعضها.

وقد سبق لي أن أوضحت في غير مكان، كيف أن الوسطية توزعت بين الإخوانية، والسلفية المذهبية، والنسبية التقديرية، والشمولية التي تشمل المذاهب الفقهية الأربعة بكل ما فيها من أقوال، وهي إلى ذلك، روح الإسلام وإحدى خصائصه الكبرى!

هذا الإشكال دفع بعض الكتّاب إلى الإقرار بضبابية مفهوم الوسطية نفسه، خاصة مع كثرة المؤتمرات التي عُقدت لأجله، وافتتاح بعض المراكز لدراسات الوسطية في الكويت والأردن والسودان وغيرها، وتزاحم المنتسبين إليه من شخصيات وتيارات مختلفة؛ ففهمي هويدي لاحظ أن المصطلح «صار فضفاضًا بصورة تستوجب تحريره قبل أي كلام بصدده»[٤]، ومحمد عمارة قال: «إن مصطلح الوسطية من المصطلحات التي عَدَت عليها العاديات وجارت عليها النائبات فأخرجتها عن معناها الأصلي الأصيل، وأبعدتها عن كونها أخص خصائص منهج الإسلام في الفكر والحياة والنظر والممارسة والتطبيق والقيم والمعايير والأصول...»[٥].

إن المتتبع للكتابات بشأن الوسطية الإسلامية يلحظ -بوضوح- إلحاحها على أنها طريق ثالث بين جملة ثنائيات: الدين والدنيا، الروح والجسد، الدين والدولة، الذات والموضوع، المقاصد والوسائل، الثابت والمتغير، العقل والنقل، الاجتهاد والتقليد، الأصالة والمعاصرة، إلى آخر تلك الثنائيات الكثيرة التي ترد في كلام القرضاوي وعمارة وغيرهما.

ويرجع استعمال مصطلح الوسطية إلى بعض مفكري الإخوان المسلمين الذين سعوا إلى تقديم الفكر الإخواني بصيغة وسط بين «تياري المحافظة والتجديد»، بتعبير طارق البشري[٦]، وقاموا بمواءمات كثيرة بين جملة ثنائيات طالما شغلت التفكير الإسلامي. وقد أعلن الشيخ القرضاوي في موضع آخر انتماءه إلى تيار حسن البنا ومدرسته (الإخوان المسلمون) فقال: «هو التيار الذي أسمّيه تيار الوسطية الإسلامية»[٧]، لأنه -في رأيه- الأعرض قاعدة في الصحوة الإسلامية، والأقدم في تاريخ التجديد الإسلامي، الذي يرجى طول عمره واستمرارُه، ولأنه التيار الصحيح الذي يعبّر عن وسطية المنهج الإسلامي، ويمثّل وسطية أهل السنّة بين الفِرق الإسلامية المختلفة: «فالإخوان وسط بين الجماعات الإسلامية، فهم يوازنون بين العقل والعاطفة، وبين الشورى والطاعة، وبين الحقوق والواجبات، وبين القديم والجديد»[٨]، وهو قد اعتبر كتابه **من فقه الدولة في الإسلام** تعبيرًا عن تيار الوسطية، الذي يقف وسطًا بين العلمانية والظاهرية الجامدة، ويتجاوز فقه المحنة، والفقه الظاهري، والفقه الخارجي والفقه التقليدي[٩]. ونحوه يذهب راشد الغنوشي الذي يرى أن «جمهور الإسلاميين يقف في مكانة الدولة في الإسلام موقفًا وسطًا بين المعطلة النفاة من العلمانيين ... والرؤى الثيوقراطية الشيعية التقليدية

٣ هاني الطايع، «الشيخ يوسف القرضاوي ومنهج الوسطية،» في: **يوسف القرضاوي: كلمات في تكريمه**، ص ٩٠٨.
٤ فهمي هويدي، «يسألونك عن الوسطية،» **الشرق الأوسط**، ٨/ ٦/ ٢٠٠٥.
٥ محمد عمارة، **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام** (القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٤)، ص ١٨٩.
٦ انظر: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص١٠٦.
٧ يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي** (القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٨)، ص٤١.
٨ يوسف القرضاوي، **التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا**، ط ٥ (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤م)، ص٧٨.
٩ انظر: يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها- معالمها- طبيعتها: موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**، ط ٣ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص٩ و٨٠.

والصوفية التي لم تسلم منها بعض التصورات السنّية التي رسختها أنظمة الجور والاستبداد، ونظّر لها بعض فقهاء السلطة والتي تجعل سلطان الحاكم فوق سلطان الأمة»[١٠].

وبناءً على هذا التحديد لمفهوم الوسطية، سنركز بحثنا في فقه الدولة، مع رعاية التطور الفكري داخل التفكير الإخواني، وما تقتضيه عملية تتبّع الأفكار من توسع في رصد الجذور أو مصادر التأثير، ونحو ذلك.

السياق التاريخي لأطروحة «الدولة الإسلامية»

يرجع أصل التفكير السياسي الإسلامي إلى موروث كبير من الكتابات الفقهية التي تندرج في ثلاثة أصناف: **الأول** هو كتب الأحكام السلطانية التي تهتم بالجانب السياسي للدولة، من وظائف وجيش وأشكال التدبير السياسي وحكم الرعايا، و**الثاني** هو كتب السياسة الشرعية التي تنشغل بالجانب المدني من حياة المسلم من حقوق وحدود، و**الثالث** هو كتب مرايا الأمراء أو نصائح الملوك.

ولكن هذه الأصناف الثلاثة لم تنشأ في فراغ، بل في سياقات تاريخية وسياسية معيّنة؛ فقد عرف التاريخ السياسي للإسلام بعد وفاة النبي (ﷺ) نظام الخلافة بوصفه شكلاً لنظام الحكم، والخلافة في التفكير الإسلامي المبكر هي الناظم للأمة والجماعة، والقائمة على مشروعها العالمي، وقد استمرت حتى مطلع القرن الرابع الهجري إلى أن فوجئ الفقهاء بظهور الدولة السلطانية، وهي ظاهرة جديدة بلغت ذروتها عامي ٣٣٣-٣٣٤ هـ بدخول البويهيين إلى بغداد، فدفعت الفقهاء وغيرهم إلى كتابة قراءات لأوضاع الخلافة، فظهرت في الأحكام السلطانية بين عامي ٤٤٠ هـ و٤٧٠ هـ ثلاثة كتب للماوردي وأبي يعلى الحنبلي والجويني.

اختلفت مقاربات هؤلاء للدولة السلطانية[١١]، ولكن الرؤية التي سادت هي شرْعَنة إمارة الاستيلاء وسلطنة التغلب، حفظًا للوحدة ودرءًا للانقسام، فآلت رؤية فقهاء الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية إلى أن الدولة السلطانية صارت سلطة ضرورة وأداة لتحقيق وظيفتين: الكفاية في الحفاظ على الوحدة الداخلية، والشوكة للتصدي للعدو الخارجي، وأن السلطة -بغضّ النظر عن طريقة وصول السلطان إليها- تظل مستحقة للطاعة ما دامت تؤدي هاتين الوظيفتين. والواقع «أن الفقه الدستوري (فقه الدولة) في الفكر الفقهي والسياسي الإسلامي الوسيط رمى من وراء (السياسة الشرعية) إلى الاعتراف بالدولة السلطانية والدفاع عن شرعيتها بعد اختفاء طوبى الخلافة، عن طريق القول: إن وظيفتيها الباقيتين تسوّغان الاعتراف بشرعيتها»[١٢].

استمر الفقه التراثي في قسميه، الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، ومداره على نظام الخلافة، ولم يشهد تغييرًا يُذكر إلّا مع صدمة الغرب وأفكار الإصلاح التي بدأت مع رفاعة الطهطاوي، الذي ركز على فكرة المنافع العمومية أو الصالح العام، وكان هدفه تطوير النظر إلى الدولة من جهتين: الجانب الشعبي، وجانب الحاكم، في محاولة لصوغ وظيفة جديدة للدولة تتجاوز الوظيفتين السابقتين. وبهذا المعنى تتحوّل الدولة إلى أداة لتحقيق الخير العام، ورعاية مصالح الناس، وهو ما يستدعي خضوعهم لها.

ثم جاءت التنظيمات العثمانية بفكرة المؤسسات التي أيّدها خير الدين التونسي فيما بعد بقوة، وقد عَنَت في بادئ الأمر تنظيم إدارة الدولة، ثم تم تعضيدها بفكرة الدستور وفصل السلطات، لمنع الاستبداد بتحديد صلاحيات

١٠ نص الغنوشي موجود في: معتز الخطيب [وآخرون]، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠١٠)، ص٨٤.

١١ انظر تحليل ذلك الخلاف بين الماوردي وأبي يعلى من جهة، والجويني من جهة أخرى في: المصدر نفسه، ص ٢١ و١٦٣ وما بعدها.

١٢ رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي، حوارات لقرن جديد** (دمشق: دار الفكر ٢٠٠٠)، ص١١٨-١١٩.

الحاكم. وهكذا بقيت السلطة العليا غير منتخَبة، ولكن ظهرت هيئات ومؤسسات منتخَبة أو شبه منتخَبة لها صلاحيات محددة بالقانون[١٣].

وظلّت فكرة الخلافة «الشرعية» أو الحقيقية قائمة نظريًّا لا تاريخيًّا، فقد تحولت إلى سلطنة، واستثمرت هذا التمييز فيما بعد عام ١٩٢٢ الجمعيةُ الوطنية التركية التي أصدرت قرارًا بالفصل بين الخلافة والسلطنة، وأن شروط الخلافة لم تتوافر إلّا في الخلفاء الراشدين، أمّا الرؤساء اللاحقون فلم يكونوا سوى «رؤساء جمهور المسلمين»، وولايتهم إدارية لا روحية، فالخلافة الصورية هي التي عَرِيت عن الشروط والصفات التي لا تنعقد البيعة إلّا بها، ولم تجرِ بطريق انتخاب الأمة للخليفة بل بالتغلب والاستيلاء، فهي مُلك لا خلافة، ولذلك يجب «في هذه الأزمنة الأخيرة» تقييدها بحيث توضع السلطة في يد الأمة التي هي صاحبتها الحقيقية[١٤].

كانت هذه الصيغة تمهيدًا لإلغاء الخلافة عام ١٩٢٤، وهو الإلغاء الذي ولّد استنكارًا شديدًا، وأثار نقاشًا كبيرًا حول مسألة العلاقة بين الدين والدولة توزّع على جبهتين: جبهة ترى الوصل، وأخرى ترى الفصل، غير عابئة بمسألة إلغاء الخلافة. وجاء كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** عام ١٩٢٥ ليعمّق الأزمة؛ فقد رأى فيه أن «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية... وإنما خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها»، وأن وجودها تاريخيًّا لا يعني ضرورة استمرارها. وقد تبيّن نتيجة تلك الخطوة الراديكالية ومن الردود القاسية على كتاب عبد الرازق أن الوعي العربي والإسلامي يعتبر الخلافة جزءًا من الدين نفسه، وليست مجرد نظام سياسي تاريخي يمكن تغييره أو إلغاؤه.

هذا الجدل كله، بالإضافة إلى تعمّق نزعة التغريب مع الهيمنة الاستعمارية على الأقطار الإسلامية، ونشوء مؤسسات سياسية حديثة قائمة على العقلانية الغربية، أدى إلى تبلور أفكار سياسية إسلامية جديدة تدور حول مسائل الحكم والسلطة والدولة والأمة[١٥]. وفي هذه الفترة بالذات تأسست الحركات الإسلامية العاملة لاستعادة الخلافة/الدولة الإسلامية التاريخية، وكان على رأس هذا التيار حسن البنّا الذي يَعُدّه الكثيرون مستلهِمًا من رشيد رضا.

ولكن البنّا، على خلاف رضا الذي رجع إلى الحديث عن الخلافة وكتب فيها، لم يَحفل كثيرًا بموضوع الخلافة، مع إقراره بأنها «شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها». ومع أن «الإخوان المسلمين يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم»، فإنهم يعتقدون «أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها»[١٦]، ومعنى ذلك أنها مسألة مؤجّلة؛ إذ كان البنّا مشغولاً بإقامة حكومة إسلامية حقيقية، أي تحقيق مشروع سياسي واقعي إذا ما قيس بالمحتوى الطوباوي لفكرة الخلافة[١٧].

وُلد فكر حسن البنّا في جوّ مشحون بالخصومات السياسية وبتناحر الأحزاب المصرية، والاستعمار الغربي الذي سيطر على ديار العرب والمسلمين، وبدا في أحد وجوهه تبشيريًّا وفي أحدها علمانيًّا معاديًا للدين، وفي كلها مهدِّدًا للهوية الإسلامية. كما أن الدولة الوطنية أو القومية في ديار العرب إنما وُلدت على أنقاض الخلافة وسائر المظاهر الإسلامية، مع تَصَدُّع المؤسسة الدينية التقليدية نتيجة العجز عن التلاؤم مع الظروف المستجدة[١٨]. في هذا الجو بدت المسألة –عند البنّا– اختيارًا بين طريقين: طريق الغرب وطريق الإسلام، كما صرّح هو نفسه في الخطاب الذي

١٣ انظر: المصدر نفسه، ص١٢٠.

١٤ انظر: فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص١٢٩-١٣٠.

١٥ انظر: المصدر نفسه، ص١٣٧.

١٦ حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، (بيروت: المؤسسة الإسلامية [د.ت])، ص١٧٨-١٧٩.

١٧ انظر: جدعان، ص١٤٠، وعبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص١٢٦.

١٨ انظر: رضوان السيد، «الدين والدنيا، والدين والدولة في الإسلام المعاصر،» **التسامح**،العدد ١٩(صيف ٢٠٠٧)، ص ١٧-١٨، وجدعان، ص١٣٩.

وجهه إلى ملك مصر وملوك بلدان العالم الإسلامي عام ١٣٦٦ هـ، والإسلام هو «نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا، فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[١٩].

وعن هذه الرؤية الكلية تطورت فيما بعد مقولة «الدولة الإسلامية». وتُعتبر كتابات البنّا (اغتيل عام ١٩٤٩) وعبد القادر عُودة (أُعدم عام ١٩٥٤) كتابات تأسيسية في هذا الخصوص. ثم تواترت بعدها الكتابات معدّلة ومطوّرة، وانزوت فكرة الخلافة التي بقيت محصورة في إطار حركات محددة، كحزب التحريروكحركة العدل والإحسان في المغرب، ولكن هل أطروحة الدولة مختلفة كليًا عن أطروحة الخلافة وتفكيرها؟

السياق المفهومي لأطروحة «الدولة الإسلامية»

يَردُ تعبير «دولة» مرة واحدة في القرآن، وتدور دلالته اللغوية حول معنى المداولة. وقد تجنّب الفقهاء الأوائل استعمال التعبير في كتاباتهم الأولى؛ ففيما يخص الأرض أو الرقعة الجغرافية، استعمل الجغرافيون تعبير «الإقليم»، وفي مسألة صلاة الجمعة وغيرها استعمل الفقهاء تعبير «المصر»، وفي المجال السياسي استعملوا تعبير «دار الإسلام»، وفيما يخص الهيئات السياسية استعملوا تعبيرات «الخلافة» و«الإمامة» و«الولاية». ولكن المؤرخين أدخلوا مصطلح «الدولة» لاحقًا في سياق الحديث عن «السلطة السياسية للتنظيمات القبلية القوية التي استطاعت السيطرة على مؤسسات السلطة، بدءًا بالبيت الأموي ثم العباسي، ولم يلبث أن أصبح صنوًا للتقسيمات السياسية الخاضعة لبيوتات قوية عقب تراجع سلطة الخلفاء العباسيين، كالدولة الإخشيدية والفاطمية والحمدانية والبويهية، وغيرها[٢٠].

ومن خلال معجم ابن منظور اللغوي في القرن السابع الهجري، يمكن ملاحظة إطلاق «دولة» للإشارة إلى الهيمنة السياسية والعسكرية على المجتمع، ثم جاء ابن خلدون في القرن الثامن الهجري فطوّر مفهوم الدولة من خلال دراسة القاعدة الاجتماعية التي ارتكزت عليها السلطة.

وبالعودة إلى الرسائل الإدارية المبكرة المتعلقة بالدولة، وكانت قد كُتبت على أوراق البَرْديّ والنقوش والنقود، أمكن لبعض الباحثين إدراك شكل الدولة التي قامت بأنها «نظام سياسي معقد». وقد درسها فرد دونر في بحث نُشر عام ١٩٨٦، حدّد فيه مفهوم «الدولة» فقال: «إن الدولة بناء سياسي ينطوي على مجموعة من المؤسسات السياسية، ويرتكز على تصور للسلطة التشريعية مبني على فكرة العدل. فالدولة على ذلك -بواسطة مؤسساتها وأيديولوجيتها التشريعية- تنظم علاقات القوى المختلفة في المجتمع، وتضعها في إطار كبير، وتجعل لسلطتها هي المكانة العليا بين سائر القوى في المجتمع. ومؤسسات الدولة التي تمكّنها من بسط سلطة القانون وحفظ النظام السياسي سالمًا هي: المجموعة الحاكمة، والجيش والشرطة، والسلك القضائي، وإدارة الضرائب، وبعض المؤسسات الإضافية». وتوصل دونر إلى أن (الدولة) كانت واضحة المعالم منذ خلافة عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) وأنه كان هناك دولة على الأرجح منذ خلافة معاوية بن أبي سفيان (٤١-٦٠ هـ)، وإن تكن هناك دلائل على أن الدولة سبقت خلافة معاوية[٢١].

---

١٩ البنا، ص٧.

٢٠ لؤي صافي، «الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي،» في: مجدي حماد [وآخرون]، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**، سلسلة الكتب المستقبل العربي؛ ١٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص١١٧-١١٨.

٢١ وداد القاضي، «نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكرة،» **التسامح**، العدد ٨ (خريف ٢٠٠٤)، ص١١١.

لم يتطور الميراث الفقهي السياسي بل توقف عند حدود الخلافة أو الإمامة، كما لم ينشأ اهتمام خاص بالكتابة الجديدة في الفقه السياسي إلّا في سياقين، **أولهما** سياق التعليم والتدريس، ففي عام ١٩٢٣ عُهد إلى عبد الوهاب خلاف (١٨٨٨-١٩٥٦) بتدريس مادة السياسة الشرعية في مدرسة القضاء الشرعي، فوضع كتابًا لهذا الغرض سمّاه **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية** ونشره له محبُّ الدين الخطيب عام ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١م، مُنبِّهًا في مقدمته إلى أن «علاقة الإسلام بنظام الدولة وأصول الحكم قلّما أُفردت بالتأليف قبل اليوم»، ووصف الكتاب بأنه «فريد في بابه»[٢٢]. ثم جاء بعده محمد يوسف موسى (١٨٩٩-١٩٦٣م)، فأعدّ دروسًا لطلبة الدراسات العليا في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، صاغها في كتاب **نظام الحكم في الإسلام**، وقال: إن التأليف فيه «مادة جديدة لم يقم بدراستها على نحو مفصل أحد من قبل...»[٢٣].

والسياق **الثاني** جاء مع منظّري الإخوان المسلمين تحديدًا، وفيه تختلف النبرة والرؤية، فهذه الكتابات تأخذ طابعًا سجاليًّا مع الفكرة العلمانية، وتلحُّ على مسألة الدمج بين الدين والدولة، بل إن عبد القادر عودة كان فاصلاً حين قال في مقدمة كتابه: «إن المسلمين في كل أنحاء العالم قد جهلوا الإسلام وانحرفوا عن طريقه الواضح حتى لم يعد في الدنيا كلها بلد يقام فيه الإسلام كما أنزله الله، سواء في الحكم والسياسة أو في الاقتصاد والاجتماع، أو غير ذلك مّما يمس مصالح الأفراد والجماعات ويقوم عليه نظام الجماعة»، وإنه لا عاصم للمسلمين اليوم من الاستعمار والشيوعية إلّا الإسلام[٢٤]. وكان لافتًا أن عودة يتحدث عن «حقائق الإسلام»، و«أحكام الإسلام» في المجال السياسي. ثم جاء القرضاوي فافتتح كتابه بالحديث عن تقصير المسلمين في «فقه الدولة» في مقابل توسعهم في «فقه العبادات»، وعن ضرورة تطبيق أحكام الشريعة لتطويق تسلل القوانين الوضعية[٢٥].

والواقع أن سقوط الخلافة، والسجال الكبير حولها، والصراع مع الفكرة العلمانية، ونشوء الدولة الوطنية الحديثة، كلُّ ذلك شكّل تحديًا حفّز على الانشغال بهذا المجال واستئناف القول فيه، بل إعادة اكتشافه في ضوء الأفكار الحديثة. ولذلك يلحّ الجميع على مرجعية الشعب، والشورى، وبشرية الحاكم ومدنية الدولة لإزاحة شبهة الدولة الدينية، وهو ما سنفصل فيه لاحقًا.

ولكن هذه الكتابات كلها لم تخرج -في بنيتها الكلية ومفاهيمها- عن تصورات الخلافة والإمامة التي خطّها الفقهاء السابقون، مع تعديلات طفيفة أو اجتهادات جزئية لم تكن لتمسّ أصل التصور ومبناه، وإن اضطر الكثيرون إلى إجراء تعديلات جزئية ولفظية أحيانًا لإسقاط الخلافة على الدولة الحديثة، خصوصًا فيما يتعلق بالجغرافيا السياسية بعد انقسام «دار الإسلام» الواحدة -التي تحتكم إليها أطروحة «الخلافة»- إلى دول كثيرة.

جزء ركين من المشكلة يرجع إلى أن هؤلاء الكتّاب لم ينشغلوا ببحث مفهوم الدولة أصلاً، بدءًا من البنّا وعودة وانتهاءً بالقرضاوي الذي ينشغل كثيرًا بتحديد المفاهيم والتعريفات في كتبه الأخرى!. ويمكن القول: إن كتابات حسن البنّا هي «المتن» -بالمصطلح التراثي المعروف- الذي انشغل اللاحقون بشرحه والبناء عليه؛ فالبنّا وإن كان يستعمل مصطلح «الدولة الإسلامية» فإنه كثيرًا ما يستعمل تعبير «الحكومة الإسلامية»، ويقول: إنها ركن من أركان الإسلام، فالدولة عنده تكاد تكون هي الحكومة، وهي التي يكون أعضاؤها «مسلمين يؤدون الفرائض الإسلامية، ... وهي المنفّذة لأحكام الإسلام وتعاليمه، فالحكومة إسلامية من حيث ديانة الأشخاص

٢٢ يقول خلاف في مقدمته: «بدأنا في دراسة هذا العلم الناشئ الذي لم يُدرس من قبل فيما نعلم». انظر: عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٣١)، ص٢.
٢٣ محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د.ت.])، ص٣.
٢٤ عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص٥.
٢٥ انظر: القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص٧.

والتزامهم الأخلاق الإسلامية، وتنفيذ الأحكام الشرعية»، واستعادة الخلافة «يسبقها قيام حكومات إسلامية في البلاد الإسلامية»[٢٦]. صحيح أن البنّا تحدث عن الدستور والنظام النيابي، ولكن ذلك يرجع إلى عمل الحكومة أيضًا لا إلى الدولة باعتبارها نظامًا مؤسسيًّا.

وعلى نهجه مشى عبد القادر عودة الذي تحدث عن «الحكومة الإسلامية ووظيفتها ومميزاتها»، وأن الحكومة الإسلامية هي التي «يؤمن أفرادها جميعًا بالمبادئ التي يقوم عليها الحكم ويحرصون على العمل بها»، وأن «الحكومة نائبة عن الجماعة»، و«الخليفة هو ممثل الحكومة الأول»، وأن «الحكومة الإسلامية فريدة في نوعها»[٢٧]، مع أنه عقد فصلاً خاصًّا سمّاه «نشأة الدولة الإسلامية»، وحين عرّف الخلافة قال: «الخليفة هو رئيس الدولة الإسلامية الأعلى»[٢٨]، وهو يفعل ذلك من دون أي تحديد لمفهوم الحكومة والدولة، بل إن إحدى مميزات «الحكومة» عنده أنها «حكومة خلافة أو إمامة»، وهي في نصوص القرآن لا يُقصد منها إلا الرئاسة بمعناها العام، وليس الدلالة على نظام معيّن من أنظمة الحكم؛ «فنظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو الحكم القائم على دعامتين: إحداهما طاعة أمر الله واجتناب نواهيه، والثانية الشورى ... فإذا قام الحكم على هاتين الدعامتين فهو حكم إسلامي خالص، وليسمَّ بعد ذلك بالخلافة أو الإمامة أو الملك، فكل هذه التسميات تسميات صحيحة لا غبار عليها»[٢٩].

عدمُ تحديد مفهوم للدولة الإسلامية أدّى إلى غموضه والتباسه بمفاهيم الدولة الحديثة. وقد سبق لأحد الباحثين أن خلَص إلى أنه ليس في الفكر السياسي الإسلامي مفهوم محدَّد للدولة[٣٠]، وتَرجع إشكالية البناء الجديد لـ«الدولة الإسلامية» إلى جملة أمور ساهمت في إرباك المفهوم وتعقيده:

أوّلها المقايسة على مفهوم الدولة الحديثة، وإعادة تشكيل المحتوى التراثي للفقه السياسي في قوالب غربية مستعارة، لإثبات أن هذه الدولة بعينها أنشاها الإسلام، وخصوصًا في سياق السجال مع الخصوم. ومن هنا نجد هذا الاقتباس الانتقائي بغرض المحاججة فقط،من دون إدراك الازدواجية الناجمة عن ذلك، أو الارتباك المفهومي الناتج من توليفات متغايرة، لأنها منتزعة من مرجعية وبناء مختلفين كليًّا عن المرجعية والبناء الإسلاميين التراثيين والتاريخيين.

وعلى سبيل المثال، جهد عبد القادر عودة في إثبات أن «الدولة الإسلامية» تكوّنت بحكم الفقه وبحكم الواقع، بالاستناد إلى أن أركان الدولة طبقًا للفقه الدستوري والإداري لا تزيد على أربعة هي: وجود شعب؛ الاستقلال السياسي؛ وجود إقليم تعيش عليه الجماعة بصفة مستمرة؛ السلطان أو السيادة، وهي جميعًا متوافرة في «الوحدة التي ألفها المسلمون برئاسة النبي صلى الله عليه وسلم»[٣١]، ونحوه فعل محمد يوسف موسى، الذي عرض تعريفات الدولة في القانون الدستوري والقانون الدولي لإثبات «أن الإسلام دين ودولة معًا، بكل ما تحتمل كلمة دولة من معنى ومدلول»[٣٢]، وهو ما فعله كذلك محمد المبارك[٣٣]. وهم يفعلون ذلك من دون إدراك أنهم

٢٦ محمد عبد القادر أبو فارس، **الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا** (عمان: دار عمار، ١٩٩٨)، ص ٣٢ و٤٧.
٢٧ عودة، ص ٦٤و٧٤.
٢٨ المصدر نفسه، ص ٨١ و٩٢.
٢٩ المصدر نفسه، ص٧١-٧٢.
٣٠ نزيه نصيف الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة**، بحوث اجتماعية؛ ١٠ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، وفي مفهوم الدولة، انظر: برهان غليون، «الصراع على الدولة،»في: الخطيب [وآخرون]، ص٣١ وما بعدها.
٣١ عودة، ص٩٠.
٣٢ موسى، ص١٣.
٣٣ محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ط ٤ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١).

يقعون في مشكلتين: **الأولى** أن تلك الاستعارة تقتضي التسليم بالتقسيم السياسي للبلاد الإسلامية الذي نتج من الإرث الاستعماري، وبالتالي تكرس مركزية الغرب، و**الثانية** «أن تعريف الدولة من خلال تلك المركّبات للدولة القطْرية لا يمكّنهم من إثبات التفاضل بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، نظرًا لأن المبادئ الإسلامية تحظر عمليات الاصطفاء القومي والعرقي التي تؤدي إلى هيمنة واستبداد جماعة قومية أو عرقية على الجماعات الأخرى، كما تحظر عمليات التنقية العقدية التي تؤدي إلى إكراه أتباع الديانات الأخرى على الدخول في دين الجماعة المهيمنة أو طردهم»[٣٤].

هذه المقارنات التي دأب عليها التفكير الإسلامي الإحيائي هيّنة، بالنظر إلى الاستعارة التي قام بها أبو الأعلى المودودي حين وصف الدولة الإسلامية بأنها «دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجها الإصلاحي الخاص؛ فليس لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمرًا من أموره قائلاً إن هذا أمر شخصي لكيلا تتعرض له الدولة... هي تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه»[٣٥].

ثاني الأمور التي ساهمت في إرباك مفهوم الدولة الإسلامية هو إعادة إحياء مفاهيم السياسة الشرعية والأحكام السلطانية كما عرفها التراث الإسلامي، ومحاولة تكييفها وتقديمها بصيغة «الدولة الإسلامية» في سياق الصراع الأيديولوجي، لا يتغير فيها إلّا بعض الألفاظ؛ فالخليفة يصبح رئيسًا، واختيار أهل الحل والعقد للخليفة يصبح اختيارًا للشعب، لأنهم مَن ينوب عنه، إلى غير ذلك من التلفيقات. وعلى سبيل التمثيل، تحدث محمد يوسف موسى في تمهيد كتابه عن الخلافة وتعريفاتها ووظائفها، ثم راح يتحدث في المبحث الأول عن «الإسلام والدولة» وتعريفات الدولة عند القانونيين، من دون أي تفسير يوضح لنا هذا الانتقال أو العلاقة بينهما! كما أن الأدبيات الإسلامية التي تتحدث عن الخلافة أو الإمامة، لا تفي -وحدها- بمتطلبات بناء نظرية إسلامية في الدولة بالمفهوم الحديث.

وثالثها الحرص الشديد على إيضاح فرادة «الدولة الإسلامية» المطروحة. يقول عبد القادر عودة: «إن أسلوب الإسلام في الحكم هو خير ما عرفه العالم، وإن كل نظريات الشورى الوضعية ليست شيئًا يُذكَر بجانب نظرية الإسلام»[٣٦]. ويقول محمد يوسف موسى: «نظام الحكم الإسلامي نظام فريد لا مثيل له؛ فهو النظام الإسلامي وكفى»[٣٧]، ومن هنا يحرص هؤلاء الكتّاب على تعريف الدولة بمعالمها ومميزاتها وليس بمفهومها وشكلها. واللافت أنهم يختلفون في إيراد ذلك، فعبد القادر عودة يرى أن «الحكومة الإسلامية تختلف عن كل حكومة موجودة في العالم الآن، وعن كل حكومة وجِدت من قبل»، وأنها تتصف بثلاث صفات لا توجد في غيرها، «فهي أولًا حكومة قرآنية، وهي ثانيًا حكومة شورى، وهي ثالثًا حكومة خلافة أو إمامة»[٣٨]. ونحو ذلك يقرر القرضاوي أن «الدولة في الإسلام ليست صورة من الدول التي عرفها العالم قبل الإسلام أو بعده، إنها دولة متميزة عن كل ما سواها من الدول بأهدافها ومناهجها ومقوماتها وخصائصها»، فهي دولة مدنية مرجعها الإسلام، وعالمية ولا مانع أن تبدأ بدولة إقليمية في قطر معين، ودولة شرعية دستورية، ودولة شورية، ودولة

٣٤ صافي، ص١٢٠.

٣٥ أبو الأعلى أحمد حسن المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمة جليل حسن الإصلاحي (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص٤٧. ثم جاء الغنوشي فقال: «فليست دولة الإسلام دولة شمولية»، وأوضح أنها مقيدة في مجالات: التشريع، والمال، والقضاء. انظر: راشد الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام،»في: الخطيب [وآخرون]، ص٩٥.

٣٦ عودة، ص٦، ٦٧، ٧٦، ٨٠، ١٥٤و٢١٧.

٣٧ موسى، ص٤.

٣٨ عودة، ص٦٧.

هداية، ودولة لحماية الضعفاء، ودولة الحقوق والحريات، ودولة المبادئ والأخلاق(٣٩). ويخلص محمد المبارك إلى القول: إن الدولة الإسلامية تتصف بأنها دولة عقائدية (عقيدة وفكرة ونظم وتشريع) وأخلاقية إنسانية، وحضارية، ثابتة الأسس متطورة الأشكال تبعًا لاختلاف الأحوال وتبدل الأطوار الاجتماعية الثقافية(٤٠).

هذه الخصائص -بمجموعها- لا تدع مجالاً للاجتهاد، لأنها تنطلق من «أحكام الله» وإن حاول المبارك أن يخفف من وطأة ذلك بترك المجال مفتوحًا لتغير الأشكال في الدولة «العقائدية».

غير أن مشكلة مصطلح «الدولة الإسلامية» لا تقف عند حدود الغموض، وكيفيات بناء المفهوم وموارده، بل تتجاوز ذلك إلى حدود رؤيتهم وتصورهم لفكرة الدولة أساسًا وحدود الحاجة إليها، وهنا افترق الفكر الإصلاحي عن الفكر الإحيائي في مسألة الدولة، فالفكر الإصلاحي اعتبر الدولة أداة، وكان مشغولاً بالتغيير التدريجي والتراكمي من خلال تجديد المفاهيم والوظائف والأدوار والممارسات، ومن ثم أراد رفاعة الطهطاوي أن يفتح وظيفة الدولة على آفاق جديدة هي المصالح العمومية، وقدمت التنظيمات العثمانية تطويرًا لجهاز الدولة من خلال فكرة المؤسسات أو التنظيمات، فالفكر الإصلاحي أراد تجديد مشروع الدولة عن طريق تجديد وظائفها بحيث تتلاءم مع تحديات الحداثة التي طرحتها الهجمة الأوروبية.

أمّا الفكر الإحيائي، فقد كان مهجوسًا بفكرة الدولة التي تتوج المشروع، وحين يتحدث عن الدولة فهو يتحدث عن المشروع نفسه، وهو تطبيق الشريعة أو تطبيق أوامر الله، وهي النزعة الظاهرة بقوة في كتابات البنّا وعودة ثم سيد قطب؛ فهم يعتنقون أيديولوجيا مشروع لا فكرة دولة. وبحسب رضوان السيد، فإنه ما تحدث أحد منهم في الخمسينيات والستينيات عن تنظيم الدولة أو دستورها أو قانونها، وعندما بدأوا يذكرون تفاصيل برامجهم في السبعينيات ظهر من جديد أنهم يقصدون المشروع النموذجي لا الدولة التي ينتظم من خلالها الاجتماع السياسي أو التي تكون هدفًا لذلك المجتمع، ولذلك كثر حديثهم عن المشروع الحضاري الإسلامي. والدولة في فكر الستينيات الثوري أدنى إلى أن تكون تنظيمًا تغييريًّا لا سلطة بالمعنى المتعارف عليه، واختلف الأمر بعض الشيء في الثمانينيات، إذ ظهر بعض الاهتمام بالآليات السلطوية للسلطة المؤقتة عن طريق المشروع، وكثر الحديث عن الشورى التي اعتُبرت عماد النظام الإسلامي، ولكنها بقيت سلطة ولم تصل إلى الحديث عن «دولة»(٤١).

موقع الدولة من التفكير الإسلامي

عالج الفقهاء والمتكلمون قديمًا مسألة إقامة السلطة السياسية ومدى الحاجة إليها من خلال مبحث «الإمامة» وما أسمَوه «نَصْب الإمام»؛ فالإمام أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) يقول: «اختلفوا في وجوب الإمامة: فقال الناس كلّهم إلا الأصمّ: لا بد من إمام. وقال الأصمّ: لو تَكَافّ الناسُ عن التظالم لاستغنَوا عن الإمام»(٤٢)، ويقول الماوردي (٤٥٠هـ): «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعَقْدُها لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع، وإن شذّ عنهم الأصمُّ»(٤٣). ويقول ابن حزم (٤٥٦ هـ): «اتفق جميع أهل السنّة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقيادُ لإمام عادل يُقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، حاشا النجدات

٣٩ انظر: القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص٣٠-٥٣.
٤٠ انظر: المبارك، ص١٣٧-١٤٤.
٤١ انظر: السيد وبلقزيز، ص١٢٢-١٢٨.
٤٢ أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، قدم له وكتب حواشيه نعيم زرزور، ٢ ج (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥)، ص٣٤٣.
٤٣ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: دار الحديث، [د. ت.])، ص١٥.

من الخوارج؛ فإنهم قالوا: لا يلزم الناسَ فرضُ الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطَوا الحق بينهم، وهذه فرقة ما نرى بَقِي منهم أحد، وهم المنسوبون إلى نَجْدة بن عُمير الحنفي القائم باليمامة»(٤٤).

وإيراد هذا التفصيل هنا مَردّه إلى استدلال تيار الوسطية بأصل المسألة للوصول إلى القول بوجوب إقامة الدولة الإسلامية وفَرْضيتها، وأول من قام بهذا الربط هو حسن البنّا حين قال: «الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنًا من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد ... والحكم معدودٌ في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع»، ويتأسس على هذا المعنى القولُ: «إن قعود الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفّرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف»(٤٥). وهذا النص شديد الأهمية في إدراك تحوّلات المسألة السياسية في التفكير الإسلامي السنّي؛ لأنه يتقاطع -على هذا المعنى المستحدَث- مع التفكير الشيعي. وقد شرح أحد أتباع البنّا نصه بالقول: «ركن من أركان الإسلام بمعنى أنها فريضة من فرائضه، ولكنها ليست كأي فرض، فالركن -كما هو معروف- ما يقوم عليه الشيء، وهو جزء داخل في ماهيته وينهدم بانهدامه وفقدانه»(٤٦).

غير أن الشيخ القرضاوي حاول أن يتجاوز هذا الإشكال بالقول: إن مسألة الإمامة عند أهل السنّة والجماعة من مباحث الفروع لأنها تتعلق بالعمل لا بالاعتقاد أساسًا. ولكنه استدرك بالقول: «إن هذا لا يعني التهوين من هذا الأمر؛ لأن الإسلام ليس عقائد فحسب بل هو عقيدة وعمل»، وإذا كانت الصلاة مثلاً من الفروع لأنها أعمال لا عقائد، فهذا لا يُخرجها عن كونها من أركان الإسلام، فكذلك «الإمامة أو الحكم بما أنزل الله هو من الفروع، ولكن اعتقاد وجوبه ولزومه والإيمان بالاحتكام إلى ما أنزل الله في كتابه ومتابعة رسوله هو من الأصول يقينًا، ومن صميم الإيمان»، وبناء عليه قرر أن النزاع بين الإسلاميين والعلمانيين الأقحاح هو في قضية من قضايا الأصول(٤٧)، فلم يخرج في المحصلة عما قرره نص البنّا.

أمّا عبد القادر عودة، فشأنه شأن سائر الإسلاميين من تيار الوسطية، يقول إن «طبيعة الإسلام تقتضي قيام الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية؛ فكل أمر في القرآن والسنّة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية»(٤٨)، ولذلك نراه يضع نظرية الحكم في إطار الحديث عن «انحراف المسلمين عن أحكام الإسلام»، ومسألة الاستخلاف والتسخير، وأن الاستخلاف بمعناه الخاص هو الاستخلاف في الحكم، وعقد عنوانًا سمّاه: «لله الحكم والأمر» قرر فيه مبدأ الحاكمية - قبل سيد قطب- وأن «من لم يحكم بما أنزل الله كافر في كل الأحوال بنص القرآن»(٤٩)، وأن «الحكم هو الأصل الجامع في الإسلام والدعامة الأولى التي يقوم عليها الإسلام»، وأن «الحكم تقضي به طبيعة الإسلام أكثر ممّا تقضي به نصوص القرآن»(٥٠)؛ لأن الإسلام عقيدة ونظام، ودين ودولة، ولكن أكثر المسلمين يجهلون ذلك على حد قوله. بل يذهب أبعد من ذلك إلى القول: «وإذا ما قلنا إن الإسلام دين ودولة فقد يذهب الظن بالبعض إلى أن الإسلام يفرق بين الدين والدولة، وهذا ظن خاطئ؛ فإن الإسلام مزج الدين بالدولة، ومزج الدولة بالدين حتى لا يمكن التفريق بينهما، وحتى أصبحت الدولة في الإسلام هي الدين، وأصبح الدين في الإسلام هو الدولة ...»(٥١).

---

٤٤ أبو محمد علي بن أحمدبن حزم، **الفصل في الملل والنحل** (القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت.])، ج٤، ص٧٢.
٤٥ البنا، ص١٧٠.
٤٦ أبو فارس، ص٣٢.
٤٧ يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥)، ص١٦-١٧.
٤٨ عودة، ص٦٠.
٤٩ المصدر نفسه، ص ٥٥و٢١٩، يقول فيها: «إن الحكومات الإسلامية خرجت على الإسلام في الحكم والسياسة والإدارة، وخرجت على مبادئ الإسلام ... ونبذت ما يوجبه الإسلام ... وشجعت ما يحرمه الإسلام ... وأقامت المجتمع الإسلامي على الفساد ...».
٥٠ المصدر نفسه، ص٥٦.
٥١ المصدر نفسه، ص٦٣.

ولا يخرج القرضاوي عن هذا التفكير، فهو يقرر أن قيام المجتمع الإسلامي المنشود شرطُه إقامة «حكم إسلامي خالص»، فالمجتمع لا يقوم بلا حكم؛ لأن الحكم فريضة من فرائض الدين، فالدولة المسلمة ضرورة، كما أن الإسلام بحاجة إلى دولة لأنه «لو لم تجئ نصوصه المباشرة بإيجاب إقامة دولة له لكانت حاجته إلى دولة لا ريب فيها، فهو يحتاج إلى دولة وحكم لأكثر من سبب وأكثر من موجب»[٥٢]، كحماية عقائده، وإقامة الشعائر والعبادات، وغرس الأخلاق والآداب، وتنفيذ التشريعات والقوانين، والجهاد.

وممّا يلفت النظر أنه بناءً على جَعْل الدولة ضرورة من ضرورات الإسلام، يلحّ عبد القادر عودة ومحمد يوسف موسى على اعتبار أن النبي (ﷺ) فكر في المرحلة المكية من حياته بتكوين دولة للمسلمين يكون على رأسها، «فليس الأمر على ما يقوله بعض المغرضين من أن الرسول كان بمكة داعيًا فقط لرسالته»[٥٣].

وهذه مسألة مثارُ إشكال كبير وتحتاج إلى تأمل كبير بين الفقه الموروث وفقه الوسطية، فخطاب الوسطية يبني إيمانه بفرْضية الدولة على تقرير أن مسألة الإمامة أصل من الأصول أولًا، ثم يحمل الدولة على الإمامة ثانيًا، وأن «وجوب نصب الإمام» يعني رُكنية الدولة في الإسلام، ثم يُرتّب على الدولة الكثير من المهام والوظائف التي سنعرض لها لاحقًا، وبيان مشكلة هذه الرؤية يتضح من خلال جملة مسائل:

الإمامة من الفقهيات

«الإمامة» في الفقه السنّي الموروث هي من الفروع والفقهيات لا من الأصول والمعقولات، وقد أوضح ذلك الإمام الجويني فقال: «وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة عامة، ومعظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونةٌ في التأخي والتحري»[٥٤]. ثم قال تلميذه أبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) بوضوح: «إعلم أن النظر في الإمامة أيضًا ليس من المهمات، وليس أيضًا من فن المعقولات بل من الفقهيات، ثم إنها مثارٌ للتعصبات، والمُعرض فيها أسلم من الخائض فيها وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ؟! ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد؛ فإن فطام القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار»[٥٥]. وكذلك فعل عَضُد الدين الإيجي (٧٥٦ هـ)، فإنه حين عقد «المرصد الرابع» من كتابه للإمامة ومباحثها بدأه بالقول: «عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمَن قَبلنا»[٥٦]، فالغزالي والإيجي يقرران أن ذكرهما للمسألة في كتب الكلام إنما هو على عادة كثير من المصنفين في كتب الكلام، فإنهم يذكرونها لمناسبة الرد على عقائد الشيعة القائلين بالنص عليها ويعادون ويكفّرون بناء عليها، ولأن الناس إنما تفرقوا بعد الإمامة، ولذلك نرى الطحاوي (٣٢١ هـ) -مثلاً- لم يتعرض لها في عقيدته المشهورة.

وكونها من الفروع يعني أنها من الفقهيات، ولا تدخل في مسائل الإيمان والكفر، وهي من العمليات لا من المعقولات، ولذلك طال كلامهم في كثير من تفريعات المسألة حول شروط الإمام وكيفية تنصيبه ومن يقوم بذلك، والوسائل الشرعية لوصوله، والطوارئ التي توجب الخلع أو الانخلاع -على حد تعبير الجويني- إلى غير ذلك.

---

٥٢ يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**، ط ٦ (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠١)، ص٧٤-٧٥، والقرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص١٩.

٥٣ موسى، ص١٦، وعودة، ص٨٢.

٥٤ أبو المعالي عبد الملك ابن عبد الله إمام الحرمين الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق، دراسة، فهارس عبد العظيم الديب، ط ٢ ([نصر: عبد العظيم الديب، ١٩٨٠])، ص ٦١.

٥٥ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له إبراهيم آكاه وحسين آتاي (أنقرة: كلية الإلهيات، ١٩٦٢)، ص٢٣٤.

٥٦ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **المواقف في علم الكلام** (بيروت: عالم الكتب، [د.ت])، ص٣٩٥.

طبيعة وجوب الإمامة ومستنده

وجوب الإمامة ناشئ من اعتبار عملي تطبيقي لا من اعتقاد إيماني، ويتبدى ذلك -فضلاً عن نص الغزالي الواضح- من خلال حِجاجهم لإثبات الوجوب فإنه يأخذ طابعًا تدبيريًا، كما هو شأن الرياسة العامة لتدبير مصالح العباد الدنيوية والدينية والقيام على رعايتها، ولذلك تغافلوا أحيانًا عن صلاح الإمام نفسه ما دام مُحَقِّقًا لتلك المصالح، فقالوا مثلاً في بعض الشعائر الدينية: «الحج والجهاد فرضان يتعلقان بالسفر؛ فلا بد من سائس يسوس الناس فيهما ويقاوم العدو، وهذا المعنى كما يحصل بالإمام البَرِّ يحصل بالإمام الفاجر»[٥٧].

ويؤكد الإيجي تلك الطبيعة التدبيرية للإمامة بقوله: «مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشًا ومعادًا، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يَعنّ لهم؛ فإنهم -مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء- قلّما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب»[٥٨]. وقد أنكر قومٌ وجوب نَصْب الإمام، لأن «تَوَفُّر الناس على مصالحهم ممّا يحث عليه طباعُهم وأديانهم فلا حاجة إلى نَصْب مَن يتحكم عليهم فيما يستقلون به، ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان»، فأجاب الإيجي مؤكِّدًا الطبيعة التدبيرية بناءً على عوائد الأحوال بقوله: «إنه وإن كان ممكنًا عقلاً، فممتنعٌ عادةً؛ لما يُرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة، ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يُبقي بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغالب على سنّة ولا فرض، وليس تَشَوّفهم إلى العمل بمُوْجَب دينهم غالبًا»[٥٩].

الإمامة بين الأمر الشرعي والضرورة الاجتماعية

اختلفوا في مصدر وجوب نَصْب الإمام، هل هو عقلي أو سمعي/ نصيّ؟ وهنا اختلفت أقوال تيار الوسطية، كما أنهم لم يلتزموا -بدقة- بالمرجعية الفقهية التي يتَخَيّرون منها؛ فعبد القادر عودة يذكر أولًا أن «الأصل في الحكومات أنها ضرورة اجتماعية لا مفر منها»[٦٠]، ثم يقرر أن «المصدر الأول لفرضية الخلافة هو الشرع، فالخلافة أو الإمامة هي فريضة شرعية يوجبها الشرع على كل مسلم ومسلمة، ويخاطب الجميع بها، وعليهم أن يعملوا حتى تؤدَّى هذه الفريضة»[٦١]، وينتهي إلى القول: «الخلافة واجبة عقلاً أيضًا؛ لأن وجود الحكومة في الجماعة إنما هو ضرورة اجتماعية»[٦٢].

أمّا محمد يوسف موسى، فيقول: «وهذا الواجب قد يكون مرجعه العقل، أو الشرع، أو العقل والشرع معًا، وهذا الرأي الأخير هو -في رأينا- ما ذهب إليه الفقهاء المسلمون»[٦٣]، وهذا الكلام غير دقيق بالنسبة إلى الفقهاء، كما سيتضح.

ويقرر راشد الغنوشي أن «موقف الوسطية الذي عليه جمهور الإسلاميين يتمثّل في اعتبار السلطة ضرورة اجتماعية وأداة من أدوات الأمة في إقامة العدل. إنها مجرد أداة اجتماعية توظفها الأمة لحراسة الدين والدنيا»[٦٤]،

---

٥٧ علي بن علي بن محمد بن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوي**، تخريج ناصر الدين الألباني (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٥)، ص٣٨٨.
٥٨ الإيجي، ص٣٩٦.
٥٩ المصدر نفسه، ص٣٩٦-٣٩٧.
٦٠ عودة، ص٦٤.
٦١ المصدر نفسه، ص٩٦. وعودة يذهب هنا أبعد من الماوردي الذي لا يُرتّب الإثم في عدم نصب الإمام إلا على جهتين: أهل الاختيار، وأهل الإمامة. ويقول: «وليس على مَن عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرجٌ ولا مأثم». انظر: الماوردي، ص١٧.
٦٢ عودة، ص١٠٠.
٦٣ موسى، ص١٨.
٦٤ الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام،» ص٨٤.

وهذا -كما يتضح ممّا سبق وما سيأتي في مركزية الدولة في فكر الإسلاميين- لا يعبّر بدقة عن حقيقة موقفهم، وإنما يعبّر عن موقف الغنوشي على الأقل.

والمسألة عند الفقهاء خلافيّةٌ، وهو ما اقتصر عليه الإمام الماوردي، فاكتفى بذكر الخلاف من دون تحديد موقف واضح فقال: «واختُلف في وجوبها، هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل، لِما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويَفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مُهمَلين، وهَمَجًا مُضاعين، ... وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مُجوَّزًا في العقل ألا يرد التعبّد بها، فلم يكن العقل مُوجبًا لها ...»[٦٥].

هذا المنحى من الماوردي كان موضع نقد شديد من قِبل معاصره الجويني الذي انتقد على الماوردي أنه اكتفى «بحكاية المذاهب ورواية الآراء والمطالب ... وإنما مضمون الكِتاب نَقلُ مقالاتٍ ...»[٦٦]، ولذلك كان الجويني حاسمًا في المسألة فقال: «إذا تَقرر وجوب نصب الإمام فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النصب مستفادٌ من الشرع المنقول، غيرُ مُتلَقّى من قضايا العقول»[٦٧]، ثم جاء الغزالي فقال: «لا ينبغي أن نظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل؛ فإنا بيّنا أن الوجوب يؤخذ من الشرع، إلّا أن يُفَسّر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة أو في تركه أدنى مضرة، وعند ذلك لا يُنكر وجوب نصب الإمام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا».

وقال الإيجي: «نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعًا، وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلاً، وقال الجاحظ: بل عقلاً وسمعًا، وقالت الإمامية والإسماعيلية: بل على الله، إلا أن الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع، والإسماعيلية ليكون مُعرّفًا لله، وقالت الخوارج لا يجب أصلاً»[٦٨].

ولكن رغم هذا الجزم بالوجوب السمعي/ الشرعي، فإن كلام الغزالي مثير للتأمل، ومُشعر بأن المسألة مندرجة في أصل الوجوب عند الأصوليين وأن مَدْركه شرعي، إلّا أن يكون الوجوب صناعيًا -أي مصطلحيًا عند أهل الصنعة- مبنيًا على رعاية المصالح وهذا معنى كلامه، وكأنه لم يرَ بأسًا في ذلك.

والمتأمل لطرائق برهنتهم على الوجوب عقلاً يدرك الطبيعة التدبيرية للإمامة؛ فالغزالي يقول إن «نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم قطعًا ... ولا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع»، كما أن «نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا»، و«نظام الدين بالمعرفة والعبادة ولا يُتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات، والأمن هو أجمع الآفات... وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية» ليخلص إلى القول: «إذن بان أن نظام الدنيا -أعني مقادير الحاجة- شرط لنظام الدين»، ثم أوضح كيف أن «السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعًا فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»[٦٩].

وابن خلدون يوضح الطبيعة الاجتماعية للسلطة، وأنها الإطار العام الذي يشتمل على ثلاثة أنواع من السياسات، فهو قد عقد فصلاً في «أن العُمران البشري لا بد له من سياسة يَنتظم بها أمره»، وأنه «لا بدّ في الاجتماع من وازع

٦٥ الماوردي، ص١٥.
٦٦ الجويني، ص١٤٢.
٦٧ المصدر نفسه، ص٢٤.
٦٨ الإيجي، ص٣٩٥، وبهذا تعلم خطأ ما نسبه فهمي جدعان إلى الإيجي نقلاً عن عودة بأن الإمامة واجبة عقلاً، وكلاهما لا يقول بذلك!. انظر: جدعان، ص١٤٦.
٦٩ الغزالي، ص٢٣٤-٢٣٧.

حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم: تارة يكون مستندًا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادَهم إليه إيمانُهم بالثّواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلّغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقّعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم». ثم أشار إلى سياسة ثالثة هي «السّياسة المدنيّة» وأن معناها عند الحكماء «ما يجب أن يكون عليه كلّ واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتّى يستغنوا عن الحكّام رأسًا» والمجتمع الذي يحصل فيه ذلك يسمّونه «المدينة الفاضلة»(٧٠).

وعلى هذا المعنى التدبيري والاجتماعي لقيام السلطة يرى برهان غليون أن «الإسلام لم يولّد السياسة والدولة من حيث إنهما ضروريتان للإيمان، وإنما من حيث هما نتائج جانبية لنشوء جماعة دينية مع غايات ومصالح ومتطلبات دفاع وتنظيم وإدارة جديدة أيضًا. والهدف من ذلك أن نقول: إن الدولة لم تكن مطلبًا دينيًّا ولكنها كانت مطلبًا دنيويًّا نزع إلى تحقيقه المسلمون بموازاة تحوّلهم إلى جماعة سياسية دنيوية فاعلة على مسرح التاريخ»، ولكنه يبالغ كثيرًا فينفي أي انعكاس تطبيقي لمبادئ الإسلام، ويفصل فصلاً تامًّا بين الممارسة الإسلامية التاريخية للسلطة والمعتقدات الإسلامية التي حكمت تفكير المجتمع والسلطة، خصوصًا عبر التاريخ الأول، فيقول: «لم تنجم الممارسة السياسية ولا بناء الدولة عن تطبيق معتقدات دينية محددة، وإنما جاءت في سياق صراعات تتجاوز مسألة الاعتقاد والتبشير وتدخل في إطار النزاع الطبيعي على الموارد أو على الهيمنة»(٧١).

مشكلات المقايَسة بين الدولة والإمامة

مع سقوط نظام الخلافة ونشوء الدولة الحديثة اضطر حسن البنّا إلى القبول بفكرة الدولة، من دون التخلي نهائيًّا عن نظام الخلافة؛ فهو يرى أن «من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم منذ حُوّرت عن منهاجها ثم أُلغيت بتاتًا إلى الآن. والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات». وحين يتحدث عن العمل يوضح أن أحد أهداف عمله «إعادة الكيان الدولي للأمة الإسلامية ... حتى يؤدي ذلك كله إلى إعادة الخلافة المفقودة والوحدة المنشودة»، فهو قد اضطر إلى تجاوز مشكلة الخلافة وفق منطق عملي ومرحلي.

ولكن البنّا يُكثر من الحديث عن «النظام الإسلامي» و«نظام الحكم الإسلامي» بالتوازي مع الإشارة إلى «الخلافة» في مواضع كثيرة من رسائله، ومع ذلك فعنايته ببناء «النظام الإسلامي» كانت أكثر من عنايته باستعادة الخلافة أو إعادة الكلام فيها -في رسائله على الأقل- وقد أدّى هذا عمليًّا إلى تجاوز شكل الخلافة؛ ففي نص مهم يؤكد أن «النظام الإسلامي لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحاً بدونها»، وهو يعني المبادئ الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها، ومن بينها: «وحدة الأمة» التي لا تخرج عن مضمون فكرة الخلافة وإن اختلف شكل توحيدها.

وقد مشى متابعوه على هذا المعنى بأوضح من ذلك؛ فعبد القادر عودة يرى أن الخلافة في القرآن ليست إلا «الرئاسة بمعناها العام»، ولا يُقصد منها الدلالة على نظام معيّن من أنظمة الحكم، ولا يهم التسمية ما دامت دعامتا الحكم الإسلامي الخالص متوافرتين وهما: طاعة أوامر الله واجتناب نواهيه، والشورى(٧٢). ثم يأتي محمد المبارك ليقول:

---

٧٠ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق خليل شحادة، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص٣٧٧.
٧١ برهان غليون ومحمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، مراجعة رضوان زيادة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤)، ص ٢٠ و٢٢.
٧٢ انظر: عودة، ص٧١-٧٢.

إن استخدام مصطلح نظام الخلافة للإشارة إلى نظام الحكم الإسلامي لا ينبغي أن يُفهم منه أكثر من معنى الإشارة إلى «رياسة عامة على الطريقة الإسلامية»، وهو لا يعني إلا مجموع المبادئ الأساسية التي جاء بها الإسلام[٧٣]. ويكرر القرضاوي المعنى نفسه فيقول: «والدولة الإسلامية لا يهمها الشكل الذي تتخذه، ولا الاسم الذي يُطلق عليها، وإن كانت تاريخيًّا يُعَبَّر عنها بالإمامة والخلافة وهما كلمتان لهما معنيان كبيران»[٧٤]. أمّا العوا، فيتقدم خطوة إلى الأمام حين يفسر مقولة «الإسلام دين ودولة» بأن معناها «قبول المرجعية الإسلامية العامة التي تسمح بتعدد الآراء وتنوعها في الشأن السياسي»، وأن نظام الخلافة هو «علَم على نظام الحكم في الدولة الإسلامية، ولا يعني في مدلوله السياسي أو الدستوري أكثر من تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية، ولذلك لم تستقر التسمية نفسها»[٧٥].

لقد كان الخروج من شكل الخلافة مقدمة ضرورية للقول بفكرة «النظام الإسلامي» ومن ثم القبول بفكرة الدولة الحديثة والمزاوجة بين الإمامة والدولة للوصول إلى مقولة «الدولة الإسلامية»، ولكن هذه المقايسة بين الدولة والإمامة أربكت تصوراتهم وكتاباتهم نتيجة هذه المزاوجة الهجينة بين مفهومين ينتميان إلى سياقين متباعدين، وقد تجلى ذلك في عدة مظاهر:

الجمع بين المتنافرات

فهم يبدأون بإثبات وجود الدولة ووجوبها في الإسلام، واستعارة المفهوم الحديث للدولة من دون إدراك التنافر بين شكلي السلطة: الخلافة والدولة؛ فعبد القادر عودة –مثلاً– استعار مكونات الدولة (الشعب، والسيادة، والاستقلال، والإقليم) لإثبات وجودها في الإسلام، ثم عاد فتحدث عن «دار الإسلام»[٧٦] وجملةٍ من المفاهيم التي تنتمي إلى منظومة الخلافة، ولا تنسجم مع مفهوم الدولة الحديث، كأهل الحل والعقد، وأن أهل الشورى هم أهل الحل والعقد[٧٧]، وأنه «إذا زاد عدد الأئمة عن واحد فهم أئمة الكفر»، وبما أن المسلمين «جعلوا لأنفسهم دولاً وأئمة فما هم بمسلمين حقيقيين بوصف الإسلام، وعملهم كفر خالص إن فعلوه متعمدين غير متأولين»[٧٨] وغير ذلك ممّا يرجع إلى منظومة الإمامة/ الخلافة ويتناقض مع مفهوم الدولة.

الجمع بين المشابهة والتفرد

وهم حريصون على إيجاد الدولة الحديثة نفسها في الإسلام نصًّا وتاريخًا من جهة، وحريصون من جهة أخرى على إيضاح أنها دولة فريدة لا شبيه لها من قبل أو من بعد، وهو ما تقدمت شواهده من نصوصهم في هذا البحث. ولكن من طريف ما وقع هنا أن عبد القادر عودة يجعل من مزايا الحكم الإسلامي وتفرده أنه «إذا كان النظام الجمهوري يشبه النظام الإسلامي من حيث اختيار الرئيس الأعلى للجمهورية، فإنه لا يوجد أي نظام جمهوري يسمح بانتخاب رئيس الدولة لمدى الحياة كما يسمح بذلك النظام الإسلامي». ويقرر في موضع آخر أن «نيابة الخليفة عن الأمة ليست موقوتة بمدة معيّنة ... إذ لا معنى لتحديد مدة نيابة الخليفة ما دامت النيابة واجبة، ... وليس ثمة نصوص صريحة توجب أن يكون الخليفة في منصبه إلى وفاته، ولكن إجماع الأمة على هذا يقوم مقام النص»[٧٩].

وما يعتبره عودة ميزة للنظام الإسلامي يأتي القرضاوي فينقده –وهو لا يأتي إلى ذِكر عبد القادر عودة هنا–

٧٣ المبارك، ص٥٦.
٧٤ القرضاوي، من **فقه الدولة في الإسلام**، ص٣٣-٣٤.
٧٥ غليون والعوا، ص١٠٥-١٠٦.
٧٦ انظر: عودة، ص٢٠٦.
٧٧ المصدر نفسه، ص١٥٤.
٧٨ المصدر نفسه، ص٢١١.
٧٩ المصدر نفسه، ص ٧٨-٧٩ و١٣٨.

بأن الاحتجاج بالإجماع العملي هنا فيه «شيء من المغالطة»؛ فالإجماع الذي حصل يفيد شرعية استمرار مدة الأمير مدى الحياة، وأنهم سكتوا عن مسألة تحديد مدة الحاكم، وأن مجرد السوابق العملية لا تحمل صفة الإلزام التشريعي، وموضعُ القدوة من سيرة النبي وخلفائه أن نتقي منها من الأنظمة والتشريعات ما يَصلح لزماننا وبيئاتنا وأحوالنا في إطار النصوص العامة والمقاصد الكلية للشريعة[٨٠]. ويُقرر سعد الدين العثماني أن انتخاب المسؤولين وتحديد مدة ولايتهم هما أمران اجتهاديان[٨١]، بل إن محمد سليم العوا يذهب أبعد من ذلك إلى «وجوب» تحديد مدة بقاء الحاكم في الاجتهاد الإسلامي العصري؛ لأنه هو الذي يمنع الفوضى والفتنة، ويحول دون الاستبداد والفساد، ويحقق مصالح المحكومين[٨٢].

ويرجع أصل المسألة إلى تقرير الفقهاء أن الخليفة لا يجوز عزله إذا تم عَقْدُ الإمامة له؛ مهما ظهر منه إلا بشروط محددة، وعادة ما يتم التضييق فيها أيضًا[٨٣]، فجاء عودة فجعل ذلك مِيزة، ثم جاء عبد الرزاق السنهوري فأجاز تحديد مدة تنصيب الخليفة، وصوّب ذلك توفيق الشاوي[٨٤]، ثم تم اعتبار المسألة اجتهادية وصولاً إلى القول بوجوب تحديد المدة، ولكنّ عقائدية التيار الوسطي، ودمجه بين «الإسلام» بأل التعريف وبين فهمه هو واجتهاده هو، أوقعاه وأوقعانا في كثير من المشكلات!

القطع في مسائل الاجتهاد

الإمامة من مسائل السياسة التي تُبنَى على تحقيق المصالح، فالنص فيها يكاد يكون معدومًا؛ إلا في مسائل كلية أو مبدئية، ولذلك كثيرًا ما يعتمد تيار الوسطية وغيرُه على تطبيقات التاريخ، أكانت السيرة النبوية أم الخلافة الراشدة، فضلاً عن الكتابات الفقهية. ولكن النظر إلى مجموع كتاباتهم يوضح تناقضهم بين القول بوجوب الدولة وإلزامية فقههم لها، وبين تناقض اجتهاداتهم في مسائلها.

يدافع عبد القادر عودة بشدة عن وجود نظام إسلامي «مبيَّن» اعتمادًا على مبدأ الشورى فقط فيقول: «وليس سكوت الرسول عن التحدث عن نظام الحكم وقواعد الشورى بمؤثر على قيام الدولة التي قامت فعلاً بتوفر أركانها، على أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يسكت عن نظام الحكم بل بيّنه خير بيان؛ فالقرآن جعل أمر المسلمين شورى بينهم»[٨٥]. ولكن محمد المبارك يقر بأن الإسلام لم يدخل في بيان تفاصيل الحكم، كما أنه لم يفرض شكلاً من أشكال الحكم محدد التفاصيل والجزئيات، وإنما قدّم مبادئ عامة، وترك التفصيلات لاجتهادات البشر حسب أطوارهم وبيئاتهم وأحوالهم[٨٦]. ويذهب محمد سليم العوا إلى أن المسألة برمّتها اجتهادية فيقول: «إن إثبات وجود نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل في مصادر الإسلام الرئيسية: القرآن والسنّة أمرٌ دونه خَرْط القَتاد»، وإن «الشأن السياسي كله أمر اجتهاد موكول إلى المؤهلين له من العلماء»[٨٧].

وما يذهب إليه العوا هو الفهم الدقيق للمسألة كما يراها الفقهاء السابقون، فقد نصَّ الإمام الجويني على هذا الأصل

٨٠ انظر: القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص٨٤.
٨١ انظر: سعد الدين العثماني، «الإسلام والدولة المدنية،» في: الخطيب [وآخرون]، ص١١٢.
٨٢ انظر: غليون والعوا، ص١١١-١١٣.
٨٣ انظر: «خلع الأئمة وانخلاعهم» في: الجويني، ص٩٨.
٨٤ انظر: عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نظرية الخلافة الجديدة نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي، ط ٢ (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص١٩٦. وهي في الأصل رسالة بالفرنسية نُشرت سنة ١٩٢٦م.
٨٥ عودة، ص٩٠.
٨٦ انظر: المبارك، ص ٢٩ و٥٢.
٨٧ غليون والعوا، ص ١٠٣ و١١٠.

فقال: «ولا مَطمعَ في وجدان نصٍّ من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر مُعْوزٌ أيضًا، فآل مآلُ الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع»[٨٨]، وهي المصادر الثلاثة التي يُطلَب منها اليقين أو القطع في الأحكام. ومع أن الجويني نفسه قال: «وأساليبُ العقول -بمجموعها- لا تَجُوْل في أصول الإمامة وفروعها»[٨٩] لإثبات أن مَدركها شرعيٌّ لا عقليٌّ، فإنه أقرّ لاحقًا بأن «معظم مسائل الإمامة عَرِيَّةٌ عن مسلك القطع، خَلِيَّةٌ عن مدارك اليقين»[٩٠]، فآلت إلى اجتهادات الفقهاء بعقولهم في ضوء مبادئ الشرع وأصوله وما يحقق المصالح المبتغاة.

وإذا كانت مسائل السياسة متروكة للاجتهاد البشري ولا إلزام فيها إلّا في الكليات أو المبادئ، فكيف يَسوغ القول فيها -فضلاً عن تفاصيلها- إنها ركن من أركان الإسلام، أو الحديثُ فيها بلغة «أحكام الله» أو «أحكام الشرع» كما يفعل كثيرًا عبد القادر عودة وغيرُه؟!

ومّما يوضح هذا الإشكال من كلام تيار الوسطية نفسه، أن عودة قالب الإجماع على عدم تحديد مدة الحاكم ثم خالفه اللاحقون، وأنه إذا كان عودة قد جزم بأنه «إذا زاد عدد الأئمة عن واحد فهم أئمة الكفر»، فإن العوا يقول: «إن القبول الإسلامي العام بفكرة تعدد الدول الإسلامية هو اجتهاد جديد في مقابلة الاجتهاد القديم الذي اعتنقه الفقه الموروث القائل بأنه لا يجوز أن يكون هناك حاكمان (خليفتان) في وقت واحد»[٩١]، وإذا كانت الشورى مندوبة عند الفقهاء السابقين، لأن من صفات الإمام/ الحاكم: «الاستقلال بتأدية الأصوب شرعًا في الأمور المَنُوطة به»، ذلك أن «سرّ الإمامة استتباع الآراء، وجَمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلالُه»[٩٢]، فإنها تَحَولت مع تيار الوسطية إلى «صفة لازمة للمسلم لا يكمل إيمانه إلا بتوفرها وأنها فريضة إسلامية واجبة» بتعبير عودة[٩٣]، وهي «أصل من أصول الدين» بتعبير الغنوشي[٩٤]، و«مُلزِمة» عند القرضاوي الذي يقول: «أنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة». وإذا كان القرضاوي لا يجد حرجًا في أن «تقترب الشورى الإسلامية من روح الديمقراطية، [أو أن] يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى»[٩٥]، فإن عودة يرى فرقًا بين الشورى والديمقراطية، وأن البلاد الديمقراطية فشلت في تطبيق مبدأ الشورى، ويشتكي من «الجهل الذي بلغ ببعض المسلمين أن يؤمنوا بالديمقراطية والاشتراكية»، ويُحمّل الحكومات الإسلامية مسؤولية «دَفع المسلمين إلى الضلالات الأوروبية»[٩٦].

الانتقائية وتحوير المفاهيم

يستعير تيار الوسطية من الدولة الحديثة بعض آلياتها لتصبح جزءًا من النظام الإسلامي، أو يعيدون اكتشاف أجزاء من التراث الفقهي من خلال بعض المفاهيم الحديثة لتركيب الإمامة على صورة الدولة فيَخرجون بنظام لا هو تراثي ولا هو حديث، ومن دون بناء منهج كلي مطرد يَحكم تصوراتهم لفقه الدولة.

ولتوضيح ذلك نقول إن ثمة مسألة منهجية في الفقه الإسلامي وهي أن ما يُقطَع به من مسائل وأحكام مَردّه إلى واحد من ثلاثة مصادر،كما أشار الجويني:نص قرآن لا يحتمل التأويل؛ نص متواتر؛ إجماع. فلو حاكمنا فقه تيار

٨٨ الجويني، ص٦١.
٨٩ المصدر نفسه، ص٦٠.
٩٠ المصدر نفسه، ص٧٥.
٩١ غليون والعوا، ص١١٠-١١١.
٩٢ الجويني، ص٨٦-٨٧.
٩٣ عودة، ص١٥٧.
٩٤ الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام،» ص٨٨.
٩٥ القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص١٤٥-١٤٦.
٩٦ عودة، ص٧٨. للحديث عن الفرق بينها، وص١٥٣ للحديث عن فشل البلاد الديمقراطية، وص٢١٦ للحديث عن جهل المسلمين في اتباع الديمقراطية، وص٢١٩ للحديث عن اتباع الضلالات الأوروبية.

الوسطية إلى هذا الأصل المنهجي الأصولي سنجد أن هناك مسائل عدة حكى الجويني فيها الإجماع، ولكن تيار الوسطية خالفها في لحظة مواءمته بين الإمامة والدولة الحديثة من دون تأصيل منهجي منضبط ومطرد يوضح لماذا يخالف الإجماعات هنا ويحتج بها في موضع آخر، وسنقتصر هنا -لتوضيح ذلك- على مسألة تعيين الإمام/ الرئيس، فقد واجهوا فيها عدة مشكلات تتلخص في ثلاث مسائل هي: طرائق تعيين الإمام/ الرئيس، والموقف من ولاية العهد والاستخلاف؛ من الذي يبايع، وكيف تتحقق البيعة الآن؛ الفئات التي تُستثنى من حق اختيار الحاكم.

أ- طرائق تعيين الإمام

يرى الفقهاء جميعًا أن الإمامة تنعقد بالبيعة. وقد دافع الجويني عن قطعية هذا المسلك فقال: «محلّ تَعلقنا بالإجماع أن الهمَّ بالبيعة والإقدامَ عليها في الزمان المتطاول كان أمرًا جازمًا يستند إلى مقاليد الولايات قبل استمرارها، ويُربط به عَقدُ الولاية والرايات قبل استقرارها، ثم تَناقله الخلائقُ على تَفَنُّن الطرائق، ولم يُبْدِ أحدٌ من صَحب رسول الله صلى الله عليه وسلم نكيرًا، ويستحيل ذلك من غير قاطع أحاط به المُجمِعون»[٩٧].

وقد قَبِل تيار الوسطية بمبدأ البيعة، ولكن بعد تحويره عبر ثلاث مراحل: بتفسيره وتكييفه على أنه عقد اجتماعي بين الأمة والحاكم ليتوافق مع الفكرة الحديثة للدولة وتقييد سلطات الحاكم، ثم بتكييف النظام الانتخابي مع البيعة، ثم بتوسيع مفهوم أهل الحل والعقد الذين لهم -وحدهم- صلاحية الاختيار. وقد اضطروا بعد ذلك إلى سحب الشرعية من الطرائق الأخرى التي تحصل بها البيعة للحاكم كولاية العهد والاستخلاف، لأنها لا تتوافق مع المفهوم الحديث للدولة، وأعادوا قراءة التراث الفقهي أو الوقائع التاريخية لتتوافق مع الفهم الجديد.

المرحلة الأولى: تكييف الإمامة على أنها تعاقدية

اعتمدت الدولة الحديثة على مبدأ «سيادة الأمة»، وبه أخذت الثورة الفرنسية التي أرادت أن تُسقط الحق الإلهي للملوك. وكان رفاعة رافع الطهطاوي قد اندفع لشرح الدستور الفرنسي ومبدأ سيادة الأمة، وحاول مماثلتَه بالإجماع في الفقه الإسلامي. وكان لافتًا فيما بعد استخدامُ المبدأ نفسه في النص الذي كتبته جماعة من الأتراك وظهر عام ١٩٢٢ بعنوان **الخلافة وسلطة الأمة** واعتُبر تمهيدًا لسقوط الخلافة وفصل الدين عن الدولة. وبالرغم من انشغال الإصلاحيين بالأفكار الحديثة والانخراط فيها ومواءمتها مع الموروث، فإن أفكار التيار الرئيسي فيهم وكتاباته لم تنفتح كثيرًا على الوعي بالجمهور فيما يبدو[٩٨]؛ فمحمد عبده كان يرى أن الوقت لا يزال مبكرًا على فكرة الاقتراع العام، كما أن الدستور العثماني لعام ١٨٧٦ لم يتضمن تلك الفكرة وإن اعترف بمبدأ التمثيل. أضف إلى ذلك أن فكرة «المستبد العادل» التي نُسبت إلى الأفغاني ومحمد عبده تشير إلى هذا المعنى على نحو ما. ولكن بعد سقوط الخلافة وقيام الدولة الوطنية، فرضت فكرة «التمثيل» نفسها، فحاول حسن البنّا الملاءمة بين بعض المفاهيم الحديثة والموروث، فقرر أن نظام الحكم الإسلامي يقوم على ثلاث دعائم: مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادتها، ثم أشار في موضع آخر إلى أن هذه الدعائم الثلاث هي ما يقوله علماء الفقه الدستوري عن «النظام النيابي»، وأنه لا تنافي بين الإسلام وبينه. وبناء على هذه الرؤية، قرر أن الحاكم «أجير وعامل لدى الناس»، واكتشف أن فكرة العقد الاجتماعي موجودة في نصٍّ لأبي بكر الصديق يقول فيه: «أيها الناس كنت أحترف لعيالي فأكتسب قوتهم، فأنا الآن أحترف لكم فافرضوا لي من بيت مالكم»[٩٩]، وعلق عليه

٩٧ الجويني، ص٥٦.

٩٨ انظر: السيد وبلقزيز، ص١٦.

٩٩ لم أعثر على مصدر لهذا النص بهذا اللفظ، لكن روى ابن سعد في الطبقات عن عائشة قالت: «لما ولي أبو بكر قال: قد علم قومي أن حرفتي لم تكن لتعجز عن مؤنة أهلي، وقد شُغلت بأمر المسلمين، وسأحترف للمسلمين في مالهم، وسيأكل آل أبي بكر من هذا المال». وانظر روايات أخرى في: محمد ناصر الدينالألباني، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، باشراف محمد زهير الشاويش، ٨ ج، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥)، ج٨، ص٢٣٢.

بالقول: «وهو بهذا قد فسّر نظرية العقد الاجتماعي أفضل وأعدل تفسير، بل هو وضع أساسه، فما هو إلا تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة».

لم يخرج أتباع البنّا عن التصور الذي رسمه؛ فعودة يصف الحكام بأنهم «خدام للأمة ومنفّذون لإرادتها، وتكون الأمة هي مصدر سلطانهم»[١٠٠]. وتبعه الغنوشي في وصفهم بأنهم «خُدّام»، وأن مشروعية الحكم في الإسلام مبنية على تعاقد حقيقي بين الحاكم والمحكوم «كما هي نظرية العقد الاجتماعي»[١٠١]، ولغتهما هنا أقرب إلى اللغة الدستورية والأثر الحديث فيها واضح جدًّا. أمّا القرضاوي، فكانت لغته أقرب إلى اللغة الفقهية التراثية حين قال: «الحاكم في الإسلام وكيل عن الأمة، بل أجير عندها، فلها عليه ولاية الموكِّل على الوكيل، والمستأجِر على الأجير»، «ومن حق الأصيل أن يحاسب الوكيل أو يسحب منه الوكالة إن شاء، وخصوصًا إذا أخلّ بموجباتها»[١٠٢]، ولكنه يتجاوز هنا الموروث الفقهي الذي يجعل ولاية الحاكم مُلزمة مدى الحياة ما لم يطرأ عليه طارئ مُخلّ بالولاية.

ويرجع الفضل في إدراكهم لفكرة «سلطان الأمة» إلى رشيد رضا في حقيقة الأمر، لذلك يخصص عبد القادر عودة -بالعودة إلى رشيد رضا- مبحثًا بعنوان «سلطان الأمة»، يوضح فيه أن «الجماعة هي مصدر السلطان، ويمثّلها أولو الأمر من المسلمين وأهلُ الحل والعقد والرأي المطاع»، وأن «أهل الشورى في الواقع ليسوا إلّا نواب الأمة»[١٠٣]. ويعود إلى مسألة التعاقد التي تحدث عنها البنّا فيقرر أن الإمامة «تنعقد من طريق واحد مشروع لا ثاني له هو اختيار أهل الحل والعقد للإمام أو الخليفة، وقبول الإمام أو الخليفة لمنصب الخلافة»، وأنها عقدٌ طرفاه: الخليفة من جهة، وأولو الرأي في الأمة من جهة أخرى[١٠٤].

ولكن فكرة سيادة الأمة -بالمعنى الحديث- ظلّت موضع جدل لدى غير الحزبيين وبعض القانونيين. ويبدو أن المواءمات السابقة لم تُقْنع؛ ففي الستينيات كتب محمد البهي أن الإسلام لا يعرف مبدأ سلطة الشعب، وتبعه القانوني عبد الحميد متولي عام ١٩٧٠[١٠٥] فرأى أن مبدأ سيادة الأمة ليس إسلاميًّا، في حين لم يرَ فتحي عثمان ومحمد رضا محرّم[١٠٦] بديلاً من الأخذ بمبدأ سيادة الأمة في الثمانينيات، ثم جاء القرضاوي فعاد إلى المواءمة التي بدأها البنّا فقال: «دولة الإسلام توافق الديمقراطية الغربية في ضرورة اختيار الأمة لمن يحكمها، وتوافقها في أنه مسؤول أمام ممثّليها من أهل الشورى (أهل الحل والعقد)، وتزيد عليها أنها تجعل لكل فرد في الأمة -رجلاً كان أو امرأة- أن ينصح للحاكم، ... ويمتاز نظام الشورى بأن له حدودًا لا يتعداها، أمّا الديمقراطية الغربية فتستطيع أن تتحلل من أي شيء»[١٠٧].

ولكن هذا المسلك الذي سلكه الوسطيون اصطدم بطريقين قررهما الفقهاء السابقون لتعيين الإمام، وهما: الاستخلاف وولاية العهد، وبطريق ثالث اضطر الفقهاء إلى شرعنته لاحقًا لاعتبارات سياسية وفقهية وهو «إمارة التغلب». وقد جرى التاريخ الإسلامي كله على هذه الأنماط الثلاثة، فالعهد الراشد جرى على

---

١٠٠ عودة، ص١٥٧.

١٠١ الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام،» ص ٨٤ و٩٣.

١٠٢ القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص٣٥، و١٣٦.

١٠٣ عودة، ص١٥٧.

١٠٤ المصدر نفسه، ص١١٠.

١٠٥ عبد الحميد متولي، **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها**، تقديم عبد الحليم محمود، ط٣ منقحة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، وكانت الطبعة الأولى قد صدرت سنة ١٩٧٠م وقدّم لها عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر.

١٠٦ محمد رضا محرم، **تحديث العقل السياسي الإسلامي: رؤية إسلامية تقدمية**، كتاب الفكر؛ ٤ (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦).

١٠٧ القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص٣٦-٣٧ بتصرف يسير بتقديم وتأخير.

الاستخلاف، وما بعده جرى على ولاية العهد ثم التغلب، وهو ما اضطر عبد القادر عودة إلى إعادة قراءة التاريخ نفسه ليتلاءم مع الأفكار الجديدة؛ ففيما يخص الاستخلاف، خلص إلى أن «اختيار الخليفة القائم لمن يأتي بعده ليس إلّا ترشيحًا متوقفًا على قبول أهل الرأي، فإن قبلوا هذا الترشيح بايعوا المرشح وإلّا رفضوه ورشّحوا غيره»[١٠٨]، ومن ثم انتقد الفقهاء السابقين بأنهم «تَجَوّزوا في التعبير وسمّوا ما حدث من ترشيح أبي بكر لعمر بيعة، ورتّبوا على ذلك نتيجة غير صحيحة تخالف كل المخالفة نصوص الشريعة الإسلامية وروحها، حيث أجازوا للإمام القائم أن يعقد البيعة لمن يخلفه بعهد منه، حتى لقد قالوا: إن هذه المسألة ممّا انعقد الإجماع على جوازها ووقع الاتفاق على صحتها»[١٠٩].

أمّا في ما يخص ولاية العهد، فقد قال فيها الإمام الجويني: «وأصلُ تولية العهد ثابتٌ قطعًا، مُسْتَنِدٌ إلى إجماع حَمَلَةِ الشريعة»، وقال: الذي يجب القطع فيه أن تنفيذ عهد الإمام لا يُشترط فيه رضا أهل الاختيار[١١٠]. ولكن عودة يرى في ولاية العهد ما رآه في الاستخلاف، فهي ترشيح وليس لها في ذاتها أثر شرعي، قال: وقد تَجَوّز الفقهاء في ولاية العهد كما تجوزوا في الاستخلاف، واعتبروا ولاية العهد عقدًا للإمامة[١١١]، ثم راح يفاضل بين الاستخلاف وولاية العهد، بأن الأول مقصود به النصح ومصلحة الأمة والثاني يُقصد به مصلحة أسرة الخليفة، والأول يقوم على التجرد والثاني يقوم على المحاباة، والأول يرمي إلى إقامة الشورى والثاني يرمي إلى إقامة الملك العضوض، ثم راح يوضح كيف أن المسلمين جميعًا ارتكبوا جملة خيانات بقبولهم بذلك، وكيف أنهم خانوا الله والخلافة وأمانة الاستخلاف وغير ذلك من أنواع الخيانات التي يعدّدها[١١٢]، وكذلك الشأن في إمامة التغلب، ولكنه قرر بعدها أصلاً مهمًّا وهو: «أن كل وضع مخالف للإسلام يجب أن يزول مهما كلف ذلك من تضحية؛ لأن في ذلك إقامة للإسلام، والله قد اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ليقيموا بها الإسلام»[١١٣].

وإذا كان عودة قد قام بهذه المراجعة، فإن غيره اكتفى بتقرير المسألة الأولى من دون التعرض لما عداها.

المرحلة الثانية: تكييف النظام الانتخابي على أنه شهادة

يوضح حسن البنّا أن النظام النيابي يقوم على سلطة الأمة واحترام إرادتها، وأننا نقلناه عن أوروبا. ويقرر أنه «ليس في قواعده ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم». ثم جاء القرضاوي فاعتبر الانتخاب مجرد آلية كالديمقراطية، وقام بـ«تحويره» حتى يفقد جنسيته الأولى ويعبّر عن «روحنا»، بحسب تعبيره[١١٤].

هذا «التحوير» -بتعبير القرضاوي- تمّ بالقول: إن «نظام الانتخاب أو التصويت -في نظر الإسلام- شهادة للمرشح بالصلاحية، فيجب أن يتوفر في صاحب الصوت ما يتوفر في الشاهد من الشروط بأن يكون عدلاً مرضيّ السيرة». ثم أجرى عليها (بعض) أحكام الشهادة في الفقه الإسلامي بالنسبة إلى الشاهد والمرشَّح (المشهود له)، من عدالة الشهود، والشهادة بالحق، وإثم كَتْمها والتخلّف عنها، وإثم إعطائها لغير مستحقها، قال: «وبإضافة هذه الضوابط والتوجيهات نجعله نظامًا إسلاميًّا وإن كان في الأصل مقتبسًا من عند غيرنا»[١١٥].

١٠٨ عودة، ص١١٦.
١٠٩ المصدر نفسه، ص١١٧.
١١٠ الجويني، ص١٣٤ و١٣٩.
١١١ عودة، ص١٢٠-١٢١.
١١٢ المصدر نفسه، ص ١٢٣-١٢٥.
١١٣ المصدر نفسه، ص١٢٨.
١١٤ القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص١٣٨.
١١٥ المصدر نفسه، ص١٣٨-١٣٩، وتجدر الإشارة هنا إلى أن البنا يذهب إلى أن النظام الانتخابي هو ممارسة حقيقية للشورى، وفهِمَ منه محمد عبد القادر أبو فارس أنه يذهب إلى كونه إجباريًّا، ويعلل ذلك بأنه شهادة. انظر: أبو فارس، ص٥٧.

والانتخاب مثال إضافي على الانتقائية والتركيب الهجين بين الموروث الفقهي والفكر الحديث، وإذا ما حاكمناه إلى مرجعيته الفقهية نجد أن هذا «التحوير» لا يستقيم؛ لأن لا علاقة بين الشهادة والانتخاب، فالفقهاء يُعَرّفون الشهادة بأنها: «إخبارٌ عن ثبوت الحق للغير على الغير في مجلس القضاء، وقد اختلفت صيغها عند الفقهاء تبعًا لتضمنها شروطًا في قبولها كلفظ الشهادة ومجلس القضاء وغيره»[١١٦]. وللشهادة حالتان: تَحَمُّل وأداء، وهي مختصة ببيان الحقوق، وكلُّ هذا غيرُ متحقق في الانتخاب الذي هو حقٌّ يجوز للناخب فيه الإقدام عليه كما يجوز له الامتناع عنه، كما أن تَغَيُّر رأي الناخب من دورة لأخرى بناء على اعتبارات الأداء والبرنامج وطروء مؤثرات جديدة يجعل من اعتباره شهادةً لا معنى له!

وإنما تم تركيب الانتخاب على مسألة الشهادة لأنها أوفقُ مع توجه التعبئة والتحشيد للناخبين، في حين أن الانتخاب يمكن اعتباره من باب الوكالة، وهو ما أدركه محمد سليم العوا حين قال: «ويجب أن تُنَظَّم علاقة هؤلاء بمجموع الأمة أو بناخبيهم على نحو ما تُنَظم علاقة الموكل بالوكيل، وأن يكون في الإمكان أن يفقد الواحد منهم وكالته بقرار قضائي»[١١٧]. ومن المفيد هنا أن القرضاوي اعتبر أن «الحاكم في نظر الإسلام وكيل عن الأمة» وبالتالي يمكن للأصيل أن يسحب الوكالة كما سبق، وما ينطبق على الحاكم ينطبق هنا على المرشَّح أيًّا يكن، فما وجه التفرقة بينهما؟!

المرحلة الثالثة: المواءمة

وهي للمواءمة بين فكرة الدولة الحديثة والموروث الفقهي الذي يُعبّر عنه البنّا وعودة والقرضاوي عادة بأنه «الإسلام»، ويتعلّق بالناخبين الذين يقابلهم عند الفقهاء «أهل الحل والعقد»، وهو ما سنفرده في المسألتين التاليتين.

ب- أهل الحل والعقد

أوضح الإمام الجويني أن ممّا يُقطَع به أن الإجماع ليس شرطًا في عقد الإمامة، وأن المسألة موكولة إلى أهل الحل والعقد، فهُم أهل الشورى، وأنها قد تنعقد بشخص واحد ذي شوكة، وأنها قاصرة على أهل الحل والعقد الذين هم فئة محدودة من الناس، أمّا الاختيار في الدولة الحديثة فيتم عبر النظام الانتخابي الذي يشترك فيه جميع المواطنين.

أدرك البنّا هذه المشكلة في سياق حديثه عن احترام رأي الأمة ونظام الانتخابات، فقال: «إن الإسلام لم يشترط استبانة رأي أفرادها جميعًا في كل نازلة وهو المُعَبّر عن بالاصطلاح الحديث بالاستفتاء العام، ولكنه اكتفى بالأحوال العادية بأهل الحل والعقد ولم يعيّنهم، ... والظاهر من أقوال الفقهاء ووصفهم إياهم أن هذا الوصف ينطبق على ثلاث فئات هم: الفقهاء المجتهدون ...، وأهل الخبرة في الشؤون العامة، ومَن لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل». ثم تحدث عن انتخاب أهل الحل والعقد، وأن «الإسلام لا يأبى هذا التنظيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد»، وهو بهذا أبقى اختيار الحاكم بيد هؤلاء، وطبّق آلية الانتخاب على اختيار أهل الرأي والمشورة فقط.

لم يتقدم عبد القادر عودة بالفكرة كثيرًا، وإنما التزم فيها بالرؤية الفقهية، ولكنه اجتهد في تأويلها تأويلاً حديثًا بالاستفادة من رشيد رضا، فرأى أن أهل الحل والعقد ينوبون عن الأمة، وأنهم إنما اختيروا «ليمثّلوا الأمة في إبداء رأيها في أمورها التي جعلها الله شورى بين المسلمين جميعًا»[١١٨]، ونحوَه فعل الغنوشي الذي لم يخرج -فيما يبدو- عن نص البنّا، إذ رأى أن من العوامل التي حالت -أو تَحُول- دون التردّي في الاستبداد: «أن دولة

١١٦ **الموسوعة الفقهية**، ٣٩ ج (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [١٩٨٣-٢٠٠١])، ج١، ص٢٣٥.
١١٧ محمد سليم العوا، **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، ط ٢ جديدة مزيدة ومنقحة (الدوحة: [المؤلف]، ١٩٩٨)، ص٥٣.
١١٨ عودة، ص١٥٧.

الإسلام يتمتع فيها العلماء وقادة الرأي العام وزعماء العشائر والطوائف وكل ممثلي الشعب بمكانة عظيمة؛ باعتبارهم أهلَ الحل والعقد؛ بما يجعل سلطان الحاكم ... سلطانًا تنفيذيًّا محدودًا جدًّا لصالح سلطان الشريعة والمجتمع وسائر المؤسسات الممثلة لهما»[١١٩].

ولكن القرضاوي، الذي تجاوز مفهوم «أهل الحل والعقد»، تحدث عن الانتخاب بوصفه نوعًا من الشهادة، ولكن لمّا كان الفقهاء يشترطون في الشاهد (يضيف القرضاوي المرشّح أيضًا) أن يكون عدلاً مَرْضي السيرة، وهذا لا يتناسب مع الانتخابات في الدولة الحديثة، فقد اضطر إلى القول: «يمكننا أن نخفف من شروط العدالة وأوصافها بما يناسب المقام ويمكّن أكبر عدد من المواطنين من الشهادة، ولا يُستبعد إلا من أثبت عليه القضاء جريمة مخلة بالشرف ونحوها»[١٢٠]. وهو يرى أن جوهر الديمقراطية (حكم الشعب) لا يَلزم منه رفض حاكمية الله وإنما المقصود به رفض حكم الفرد، كما أن «حكم الأكثرية» موجود في الشريعة الإسلامية بالاستناد إلى نصوص ووقائع تاريخية، وقد أخذ الفقهاء برأي الأكثرية والجمهور، ورجحوا بالعدد[١٢١].

مرةً أخرى نحن أمام تطور النظر إلى فكرة مبدأ سيادة الشعب وولايته على نفسه بتعبير محمد مهدي شمس الدين. وتُشكل الشورى بوابة هذا النقاش والمدخل إلى فكرة «التمثيل» الشعبي، ولذلك صيَّر الوسطيون الشورى فريضة أو ركنًا في الإسلام حتى جعلها خالد محمد خالد هي الإسلام ذاته[١٢٢]، وأقاموا عليها النظام الإسلاميّ كله، واستعملوها كثيرًا في الجدال مع الديمقراطية، وأنفقوا الكثير من الوقت في إيضاح الفروق بينهما، إلى أن صاروا إلى القول بالمرادفة أو بقبول الديمقراطية بوصفها وسيلة منضبطة. ولكنهم تجاهلوا -في مَعْرض السجال مع الفكر العلماني وإثبات وجود نظام إسلامي مكتمل وناجز وقديم- أن فكرة الشورى لم تتطور لدى المسلمين الأوائل إلى سلطة أو إرادة الجمهور، وهي لا تأتي في كلام الجويني -مثلًا- إلا في سياق التنفل، ويعبّر عنها بالندب[١٢٣]. وهو ليس بِدعًا في ذلك، فجماهير الفقهاء رأوا أنها مُعلمة لا مُلزِمة؛ لأن من شروط الإمام الاستقلال بالأمر، وحتى حينما تم الأخذ بها في العصر الراشدي كانت محصورة ومقيدة بفئة محدودة من كبار الصحابة من المهاجرين والسابقين إلى الإسلام، إلى أن ظهرت مقولة «أهل الحل والعقد» التي تضم فئة محدودة وغامضة في كلام الفقهاء. ويتضح من كلام البنّا السابق أنه لمس هذا الغموض، فراح يجتهد في تعيين الفئات بناءً على «الصفات» التي قررها الفقهاء لأهل الحل والعقد؛ لأنهم لم يحدّدوهم، ثم جاء القرضاوي ففتح الفقه السياسي على الجمهور من باب الشهادة وإن بقي كلامه مرتبكًا بسبب أن الشهادة يُشترَط فيها العدالة، وهو ما اضطره إلى التخفيف منها لتشمل أكبر عدد من الناس.

وأحسب أن فكرة «أهل الحل والعقد» تكوّنت عند الفقهاء السابقين من جهتين: **الأولى** من مفهوم «أولي الأمر» الذي فُسّر بالعلماء والأمراء، و**الثانية** من مفهوم «السواد الأعظم» الذي جاء في بعض الأحاديث[١٢٤]. وقد ظهرت فكرة «السواد الأعظم» عند الأئمة السابقين في سياقين: **الأول** في موضوع الفرقة الناجية من النار بين الفِرق التي تتفرق عليها الأمة، وهي هنا تأخذ بُعدًا عقديًّا كلاميًّا، و**الثاني** في تفسير «الجماعة» الواجب التزامها وعدم التفرق

١١٩ الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام،» ص٩٥.
١٢٠ القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص١٣٨.
١٢١ انظر: المصدر نفسه، ص١٣٩-١٤٣.
١٢٢ اعتبر القرضاوي ذلك مبالغة منه. انظر: المصدر نفسه، ص١٤٥.
١٢٣ انظر: الجويني، ص٨٦.
١٢٤ مثل: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم». انظر،الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ)»، **سنن ابن ماجه**،كتاب الفتن، باب السواد الأعظم،حديث ٣٩٥٠،تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، رحمه الله تعالى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، لعيسى البابي الحلبي، سنة ١٣٧٢هـ) ،ج٢، ص ١٣٠٣.

عليها وأمرُها مجتمع، كما ورد في الأحاديث أيضًا، وهي هنا تأخذ بُعدًا سياسيًّا متعلقًا بالإمام المجتَمَع عليه[١٢٥].

وقد اختُلف في معنى «السواد الأعظم» في سياق المحاجيات الكلامية والموقف من العامة؛ فالكثيرون يتفقون على أن المقصود به معظم الناس وكافّتهم من أهل العلم والدين وغيرهم[١٢٦]. ويفسر الإمام إسحاق بن راهويه (٢٣٨ هـ) «السواد الأعظم» فيقول: «لو سألتَ الجهال عن السواد الأعظم لقالوا: جماعة الناس، ولا يعلمون أن الجماعة عالمٌ متمسك بأثر النبي صلى الله عليه وسلم وطريقه، فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة». ويخلص الشاطبي بعد مناقشة إلى القول: «الجميع اتفقوا على اعتبار أهل العلم والاجتهاد، سواء ضموا إليهم العوامّ أم لا»، ويفترض صورة يخالف فيها العوامُّ جماعةَ العلماء، فيقول: «فلا يقول أحد إن اتباع جماعة العوام هو المطلوب، وإن العلماء هم المفارقون للجماعة والمذمومون في الحديث، بل الأمر بالعكس، وأن العلماء هم السواد الأعظم وإن قلّوا، والعوام هم المفارقون للجماعة إن خالفوا، فإن وافقوا فهو الواجب عليهم»[١٢٧].

ومع هذا كله بقيت فكرة «أهل الحل والعقد» محصورة في فئة محدودة، وبقي الرأي العام والسائد هو تهميش العامة وتغييب إرادتهم ورأيهم؛ فالفقه السياسي الذي سُمّي «سياسة شرعية» هو نتاج عقلية الفقه العام نفسه، «قاس فيه الفقهاء اختياراته وإجماعاته على اختياراتهم وإجماعاتهم فصار صناعة قلّة لا مدخل للعامة والغوغاء فيها»[١٢٨]. ثم أدى مسار التاريخ الإسلامي إلى تهميش فكرة «أهل الحل والعقد» أيضًا؛ لأن الحكم سار على الاستخلاف أولاً ثم ولاية العهد ثانيًا، ثم التغلب ثالثًا، وهو ما اعترف الفقهاء بشرعيته لاحقًا، ولذلك تحولت «الشورى» إلى فضيلة أخلاقية ولم يُستنجَد بها إلا على مشارف الأزمنة الحديثة لمقاومة الاستبداد وشرْعنة الفكرة الدستورية[١٢٩] في بناء الدولة العصرية، ثم استنجد بها الإسلاميون الوسطيون خلال سعيهم إلى بناء النظام الإسلامي في مقارعة العلمانيين مع نشوء الدولة الوطنية التي ورثت الاستعمار، وهنا تحولت الشورى إلى ركن وفريضة وصارت هي قوام النظام السياسي الإسلامي المتميز والفريد، في حين كان رشيد رضا -الذي انشغل كثيرًا بموضوع الشورى والتنظير له،أكان في التفسير أم في المجلة- شديدَ الصراحة مع النفس حين قال: «لا تقل أيها المسلم: إن هذا الحكم [حكم الشورى المقيّد] أصلٌ من أصول ديننا، فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوربيين والوقوفِ على حال الغربيين؛ فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لَما فكرت أنتَ وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبقَ الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماءُ الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش، وهم هم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويُعَد من أكبر أعوانها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين، وقد سبقهم الوثنيون إلى ذلك»[١٣٠].

ج-الفئات التي تُستثنى من حق اختيار الحاكم

لم يستبعد الفقه السياسي الموروث العامةَ فقط من حق اختيار الحاكم، بل ضمّ إلى ذلك النساء والعبيد وأهل

---

١٢٥ انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى المري بن أبي زمنين، **رياض الجنة بتخريج أصول السنة**، تحقيق وتخريج وتعليق عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٥)، ص٢٩٥، ومحمد بن علي الهروي، **ذم الكلام وأهله**، تحقيق ودراسة عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، ٦ ج (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٨-٢٠٠٢)، ج١، ص٦٥.

١٢٦ يقول ابن عساكر في معرض الدفاع عن عقيدة الأشعري وأتباعه: «لا عبرة بكثرة العوام ولا التفات إلى الجهال الغتام، وإنما الاعتبار بأرباب العلم والاقتداء بأصحاب البصيرة والفهم». أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤)، ص٣٣١.

١٢٧ انظر: أبو اسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق سليم بن عيد الهلالي (الخبر، السعودية: دار عفان، ١٩٩٢)، ج١، ص٧٧٠-٧٧٧.

١٢٨ السيد وبلقزيز، ص٢٠.

١٢٩ انظر في بيان ذلك: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (المنامة: بيت القرآن، ١٩٩٧)، ج٢، ص٤٥ وما بعدها.

١٣٠ رشيد رضا، «منافع الأوروبيين ومضارهم، الاستبداد»، **المنار**، مج١٠، ج٤، ص٢٨٢- ٢٨٣.

الذمة. يقول الجويني: «ما نعلمه -قطعًا- أن النسوة لا مدخل لهن في تَخَيُّر الإمام وعَقْد الإمامة؛ فإنهن ما روجعن قط، ولو استُشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرَهن بهذا الأمر فاطمةُ عليها السلام، ثم نسوةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمهاتُ المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاض في مُنقَرَض العصور ومَكَرّ الدهور. وكذلك لا يُناطُ هذا الأمر بالعبيد وإن حوَوْا قَصَب السبق في العلوم. ولا تَعلُّق له بالعوامّ الذين لا يُعَدّون من العلماء وذوي الأحلام. ولا مَدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة. فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خَفَاء»[١٣١].

هذه أربعة أصناف تم القطع في إخراجها عن حق الاختيار مطلقًا، وهذا ممّا اصطدم به الوسطيون مع مرجعيتهم الفقهية، ولذلك أنفقوا جهدًا كبيرًا في الكلام عن المرأة والعمل السياسي، وعن أهل الذمة و«غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، ثم في الكلام عن «المواطَنة» التي استعيرت من الدولة الحديثة وتم تسكينها في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر أيضًا.

فهذه ثلاث مسائل وقع القطع فيها بحسب اجتهاد الجويني وغيره من الفقهاء والأصوليين، خالفها الوسطيون في أثناء عملية المواءمة بين الإمامة والدولة الحديثة لبناء مقولة «الدولة الإسلامية» التي قدّموا فيها اجتهادات عدة صدّروها باسم الإسلام لا على أنها اجتهادات خاصة بهم، مع أن منطقهم نفسه ومنطق الفقه الإسلامي يَقضيان بأن ما كان من القطعيات -ممّا خالفوه- يستحق صفة «أحكام الله» أو «أحكام الإسلام» في مقابل ظنياتهم واجتهاداتهم الشخصية. ولذلك، وقع البنّا أولاً ثم متابعوه لاحقًا في مغالطة كبيرة جدًّا حين تمثّلوا الإسلام وأصبحوا يتحدثون باسمه؛ فحين جعلوا الحكومة أو الدولة ركنًا من أركانه واجهوا مشكلة عدم وجود شكل محدَّد للحكم وعدم وجود تفاصيل محدَّدة تضاهي منجزات فكرة الدولة الحديثة، فراحوا يجتهدون في استنباط هذا النظام الإسلامي، وفي سبيل ذلك اضطروا إلى توطين كثير من المفاهيم الحديثة ضمنه مع بعض التحوير تارة، ومع إعادة اكتشاف أجزاء من التراث تارة أخرى، ولكن من منظار الأفكار الحديثة، كالشورى مثلاً، لإثبات الاستقلالية والتميز من باب صون الهوية والذاتية، وتحدثوا بعد ذلك بأن الإسلام يرى أو لا يرى أو يتفق أو لا يتفق.

ومَرَدّ الإشكال كله إلى أنهم لم يقدّموا ذلك كله على أنه «اجتهاد» في فهم الإسلام وليس هو الإسلام، لكن ذلك لم يكن متاحًا لهم في سياق المعركة المستعرة التي كانوا يخوضونها مع التغريب والدفاع عن الهوية من جهة، ومع العلمانية وفصل الدين عن الدولة من جهة أخرى، وهذا شأن التنظيمات الأيديولوجية والعقائدية -أكانت إسلامية أم علمانية- فهي منشغلة على الدوام بالأهداف العملية والتعبئة الجماهيرية وبالسجال الفكري، وهي السمة التي طَبَعت معظم الكتابات السياسية لتيار الوسطية، فلم يكن الهمّ المعرفي أو العلمي هو الدافعَ لها أو الشاغلَ لتفكيرها في مثل هذه القضايا الراهنة والمُشكلة في الوقت ذاته.

مركزية الدولة في فكر الوسطيين

أدّت دوافع الخوف على الهوية ومقاومة التغريب إلى الخوف على الشريعة من الاغتراب والتفريط في أحكامها، خاصة مع احتدام الصراع على موقع الدين في المجتمع والدولة، وهو ما دفع إلى تعليق أهمية كبيرة على الدولة والقول إنها فريضة شرعية يجب على كل مسلم ومسلمة السعي إليها -بتعبير عودة السابق- الأمر الذي يعني ترتيب الإثم على تارك ذلك، وتجريم المتقاعس عن الوصول إلى إقامة الحكم الإسلامي -كما فعل البنّا- مع أن التأثيم والتجريم معانٍ شرعية لا يَسلم القول فيها بغير نص وحي.

ولأن الفقه الموروث لا يساعدهم على هذا الفهم، فقد قدّموا فقهًا جديدًا تمامًا. صحيح أن الفقه الموروث يرى

١٣١ الجويني، ص٦٢.

وجوب نَصب الإمام، وأنه ضرورة ويلزَم عنه وجود سلطة، ولكن الإشكال يكمن في وجود هذا الإمام على صفة أخرى غير الصفة المقررة فقهًا؛ فالبنّا ومتابعوه رسموا الإشكال على صورة مركّبة هي: وجود إمام، يحكم بالشريعة، وهذه الصورة المركّبة جديدة على الفقه الإسلامي الموروث، فالفقهاء السابقون نظروا إلى الأمر نظرة غير مركّبة، وهي ضرورة وجود الإمام، وسعَوا إلى أن يكون على صفات معيّنة لم تتحقق في الغالب عبر التاريخ، ولكنهم في المقابل قدّموا اجتهادًا للواقع العملي فيمن عَرِيَ عن هذه الأوصاف، ففصلوا بين شخص الإمام وشكل الحكم، وشرْعنوا ولاية العهد وإمامة المتغلب وإمامة الفاسق، بل حتى في الكفر اشترطوا أن يكون كفرًا صريحًا بَوَاحًا حتى يُخلع الإمام إن كان ذلك في الاستطاعة. كلُّ هذا يعني أنهم لم ينشغلوا بتغيير الحكم القائم، ولم يكن ذلك من وظائفهم الدينية، فوظيفتهم استنباط الأحكام وتعبيد الناس لله ومدّ سلطان الشريعة على الناس بالدعوة.

نشأ عن هذه الصورة المركّبة التي افترضوها (ضرورة وجود إمام يحكم بالشريعة) مقولةُ «الإسلام دين ودولة»، بل القول: إن قيام مجتمع إسلامي شرطُه قيام حكم إسلامي خالص -كما يقول القرضاوي- «فالمجتمع لا يقوم بلا حكم»، وهو ما عنى أسبقية الدولة على المجتمع، فالدولة هي التي «تعمل على تكوين المجتمع»، بل أكثر من ذلك، إن «الإسلام يحتاج إلى دولة» لتثبيت عقائده وغرس الآداب والأخلاق، وإقامة الشعائر والعبادات، فالصلوات تشرف عليها الدولة، والزكاة لا تؤدّى إلا في ظل دولة، والصيام لا يتحقق على وجهه إلا في ظل دولة، والحج لا يمكن أداؤه إلا في ظل دولة[١٣٢].

وكان عبد القادر عودة قد سَبَق إلى تقرير أن «طبيعة الإسلام تقتضي قيام الحكم الإسلامي والدولة الإسلامية؛ فكل أمر في القرآن والسنّة يقتضي تنفيذُه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية»، «والدين في الإسلام ضروري للدولة، والدولة ضرورة من ضرورات الدين فلا يقام الدين بغير الدولة، ولا تصلح الدولة بغير الدين»[١٣٣]، وكذلك فعل محمد يوسف موسى[١٣٤] والآخرون وصولاً إلى القرضاوي، فكلهم يبرهن على ضرورة الدولة من مدخل «طبيعة الإسلام».

يصوغ محمد المبارك المسألة على النحو التالي: «إن الدولة ضرورة في الإسلام، لأن تنفيذ أحكام القرآن ممتنع من دون دولة، ولأن المفهوم القرآني للوجود لا بد له من إطار اجتماعي لكي يتحقق وهو الدولة الإسلامية، ثم لأن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه أقام دولة»[١٣٥].

ولكن عبد القادر عودة بنى على ضرورة الدولة للإسلام إشكالاً جديدًا حين رتّب على وجوب إقامة الشريعة وجوب أن تختار الأمة مَن تكل إليه إقامة الشريعة وإمضاء أحكامها؛ «إذ لا يمكن عقلاً أن تتواطأ الأمة كلها على إقامة الشريعة، وإذا تواطأت على إقامتها فلا يمكن أن تتفق على طريقة التنفيذ»[١٣٦]، وهو بهذا رهن الشريعة كلها لقيام الدولة، من دون التفكير حتى في مفهوم الشريعة وأجزائها المتنوعة، وما يقام فرديًّا وفي جماعة، وما يحتاج منها إلى سلطة/ دولة، وما لا يحتاج! ولكنه ناقض نفسه في موضع آخر فقال: «الخطاب في التشريع الإسلامي موجّه للجماعة وليس للخليفة أو الإمام، وإنما أقامت الجماعة الخليفة ليقيم أحكام الشريعة نيابة عن الجماعة، فإذا ارتكب الإمام جريمة كان للجماعة -وهي صاحبة الحق الأول- أن تعاقبه على ما فعل تنفيذاً لما هي مخاطبة به ومسؤولة عنه»[١٣٧]، ولا ندري كيف أن تنفيذ الأمة المخاطَبة -أصالةً- بالشريعة غيرُ معقول لديه، وتنفيذ النائب عنها معقول لديه!

١٣٢ انظر: القرضاوي، **الحل الإسلامي**، ص٧٤-٨٠.
١٣٣ عودة، ص ٦٠ و٦٣.
١٣٤ انظر: موسى، ص١١-١٣.
١٣٥ المبارك، ص١٢
١٣٦ عودة، ص٩٥-٩٦.
١٣٧ المصدر نفسه، ص١٣٧.

يشير عودة هنا إلى مسألة شديدة الأهمية تنقض رؤيته السابقة ورؤية زملائه، وهي الإشارة إلى الخطاب الإلهي ومتعلَّقاته، فالخطاب القرآني تَوَجه إلى المكلفين والناس والمؤمنين أفرادًا وجماعات، ولم يتوجه إلى السلطة أو أي هيئة اعتبارية. وكثيرًا ما ركزت النصوص على المسؤولية الفردية، وهو ما مشى عليه تعريف الفقه/ الشريعة بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلَّفين، في حين أن طاعة أولي الأمر لا تأتي إلا في موضعين من القرآن، وفي تفسيرهم كلام يطول.

إن وظيفة الإمام/ السلطة تنفيذ بعض الأحكام التي تحتاج إلى سلطة لتنفيذها، ومع ذلك فهذه لا تعدو كونها مسألة تدبيرية بحتة، لأن وظيفة الحاكم تنفيذية، والمفترض أن أحكام الشريعة ثابتة ومقررة وما يَجِدّ يخضع لاجتهاد العلماء، ومن هنا جاءت مقولة «النيابة» التي أخذها الوسطيون من الفقهاء. يقول الإمام الجويني: «المسلمون هم المخاطَبون، والإمامُ -في التزام أحكام الإسلام- كواحدٍ من الأنام، ولكنه مُستناب في تنفيذ الأحكام، فإذا نُفِّذت فلا مَطمع في مرجع»[١٣٨]، وفي المقابل لا يتوقف وجود كل أمر شرعي على وجود سلطة ومن هنا قال الجويني: «اتفق المسلمون قاطبة على أن لآحاد المسلمين وأفراد المستقلين بأنفسهم من المؤمنين أن يأمروا بوجوه المعروف ويسعَوْا في إغاثة كل ملهوف ويشمّروا في إنقاذ المُشرفين على المهالك والحُتوف. وكذلك اتفقوا على أن من رأى مضطرًّا مظلومًا مضطهَدًا مهضومًا وكان متمكّنًا من دفع مَنْ ظلمَه ومَنْع من غشَمه فله أن يدفع عنه بكُل جهده وغاية أَيْده كما له أن يدفع عن نفسه»[١٣٩].

وما بالغ في أهميته هؤلاء جاء الغنوشي فقلل منها حين قال: «ليست دولة الإسلام دولة شمولية، فهي تكاد تكون مسلوبة من التشريع، ولا سيما التشريع الأصلي: تشريع العقائد والقيم والحلال والحرام والخير والشر، كما أنها محجوبة عن السلطة الفكرية والتربوية، كما أن سلطانها محدود جدًّا في مجال السلطة المالية: سلطة فرض الضرائب المحددة بالشريعة في قسم كبير منها، وسلطانها محدد كذلك في مجال القضاء تشريعًا وتنفيذًا فهذا المجال يتمتع باستقلال كبير عن الحاكم وهو اختصاص لأهله»، وهو بهذا «يجعل سلطان الحاكم سلطانًا تنفيذيًّا محدودًا جدًّا لصالح سلطان الشريعة والمجتمع وسائر المؤسسات الممثلة لها»[١٤٠]، فالدولة التي تضخمت وأصبحت محط كل الأوامر، وأصبح الإسلام نفسه بحاجة إليها، يعود دورها هامشيًّا مع الغنوشي ليظهر المجتمع ومؤسساته التي تغيب تمامًا عند مَن قبله!

إن مَركَزة الدولة بالنسبة إلى المجتمع والشريعة معًا أمر مبتَدَع «يعبّر عن تأثّر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر القومي الحديث السائد، ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هوية هذا المجتمع وقيمه ونظامه وغاياته»[١٤١].

أمكن لنا بعد هذه القراءة تقديم تحليل نقديّ لأطروحة «الدولة الإسلامية»، وإيضاح أن مفهوم «الدولة الإسلامية» يلفّه الغموض، ويلتبس فيه جملة مفاهيم (الدولة الحديثة، الخلافة، الإمامة، الحكم). وقد بلور البحث الإشكالات التي تحيط بالتفكير السياسي الوسطي على مستوى المنظومة وعدم اتساقها أولاً، ثم على مستوى عدم دقة أطروحات أصحابها بالاستناد إلى مرجعيتهم الفقهية، ذلك أن الفقه الحركي ارتكب جملة من التوليفات التراثية والحديثة لبناء تصوراته عن المسألة السياسية وموقعها من المعتقد الإسلامي، حتى صار من لا يؤمن بذلك منقوصَ الإسلام.

١٣٨ الجويني، ص٢٧٦-٢٧٧.
١٣٩ المصدر نفسه، ص٣٣٠.
١٤٠ الغنوشي، «مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام،» ص٩٥.
١٤١ غليون والعوا، ص٥٠.

امحمد جبرون*

الإسلاميون في طور تحوّل: من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)

تقيم ثورات الربيع العربي حقائق فكرية وسياسية تضطر القوى والتيارات الفكرية العاملة في الساحة العربية، ومنها التيار الإسلامي، إلى إعادة تأسيس ذاتها وإعادة صوغ مفاهيمها وتصوّراتها. ولعلّ «الديمقراطية» أن تكون أبرز محلّ لهذه المراجعة، ففيها تتكثّف غايات الحراك الثوري على هيئة مطالب سياسية وحقوقية ملموسة تدعو إلى ترجمة القيم الديمقراطية التي أنتجتها الثورة إلى إجراءات سياسية ملموسة.

يشكّل هذا بالنسبة إلى الإسلاميين فرصة للانتقال من مفهوم الديمقراطية الأداتي والشكلي (الذي تجسّده أدوات الانتخاب والتعدّدية السياسية والتداول السلمي للسلطة) إلى جوهر الديمقراطية الفلسفي (الذي تجسّده مفاهيم الحرية والقانون الوضعي والمساواة على أساس المواطنة). وهذه الفرصة هي ما يرصد الباحث استعداد الإسلاميين لاغتنامها، على مستوى الاجتهاد والتجديد، من خلال مثال محدّد هو حزب العدالة والتنمية المغربي.

مقدّمة

تعتبر من القضايا الخلافية الأساسية بين الإسلاميين وغيرهم في العالم العربي، قضية الديمقراطية؛ فقد اتّهم كثيرون، لاسيما الليبراليون منهم، الحركة الإسلامية بسوء نيّتها تجاه الديمقراطية، وإيمانها التكتيكي بها ليس غير، واستخدموا لهذه الغاية حزمة من الأدلة والشواهد التي تؤيد حكمهم. ومن ناحية أخرى، بذل الإسلاميون قصارى جهدهم لإثبات جدارتهم بوصف الديمقراطية، وقدّموا أمام هذا الادعاء مجموعة

---

* أستاذ جامعي وباحث في الفكر السياسي الإسلامي من المغرب.

من الحجج النظرية والعملية. وبالرغم من طول أمد هذا النقاش، وتعدد منظوراته، فقد استمر سوء الفهم والتفاهم، وبقي كل طرف يلوك أطروحاته من دون تغيير كبير.

بالعودة إلى أطوار هذا النقاش، وتأمّل مرافعات الأطراف المختلفة، في ضوء ما استقر في الأذهان مفهومًا للديمقراطية، يبدو أن كل فريق من الفرقاء المتصارعين ممسك بطرف من الحقيقة؛ فالإسلاميون صادقون في ادعائهم الديمقراطية بالنظر إلى محتواها الأداتي والشكلي، والليبراليون صادقون في اتهاماتهم بالنظر إلى المقتضيات الفلسفية للديمقراطية. ويُعتبر هذا النقص في القناعة الديمقراطية للإسلاميين «معقولاً» بالنظر إلى مستوى النضج الديمقراطي للشعوب العربية، ونسبية وجود «مجتمع سياسي» عربي في ظل الاستبداد، وهو ما جعل الديمقراطية للكثير منهم (الإسلاميين) مشروعًا غير مكتمل، يتحين الفرص التاريخية للاكتمال. ويشكل «الربيع العربي» أهم هذه الفرص في الفترة المعاصرة، بما يسهّل انتقال الإسلاميين وغيرهم نحو الديمقراطية انتقالاً حاسمًا.

إن «المفهوم الأداتي» للديمقراطية لدى الإسلاميين يعكس حجم «المتاح التاريخي» في ظل الاستبداد، وأحد مفردات قاموسه السياسي، ولا يعكس أبدًا حجم المتاح شرعًا واجتهادًا. وبحكم هذا الارتباط البنيوي، فإنه قاصر عن الاستجابة الشاملة للاستحقاقات الديمقراطية للربيع العربي. وما يشهده العالم العربي اليوم من أحداث وتطورات، يشكل ظروفًا مثالية لإحداث القطائع والانتقالات الكبرى على صعيد الفكر والممارسة باتجاه الحداثة السياسية والديمقراطية الحقّة، وعلى رأس المعنيين بهذا التحول الحركات الإسلامية. وإذا كان هذا الانتقال متيسرًا وغير مكلف لكثير من التشكيلات السياسية، فإن الأمر مختلف تمامًا بالنسبة إلى الإسلاميين؛ فالسعي إلى إقرار الديمقراطية الفلسفية تعوقه عدة مفهومات شرعية، ومن أشد المبادئ والمعايير الديمقراطية إشكالًا في الفكر السياسي الإسلامي، ومن زاوية المرجعية الإسلامية، مبادئ: الحرية، ووضعية القانون، والمساواة. وسنحاول خلال هذه الدراسة تسليط الضوء على الإسلاميين في طور تحولهم من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية، انطلاقًا من حالة حزب العدالة والتنمية المغربي، الذي يشكل تجربة نوعية بين تجارب الإسلاميين العرب، وذلك من خلال المحاور التالية: مفهوم الديمقراطية الأداتية لدى الإسلاميين؛ الإسلاميون وضرورات التحول؛ الإسلاميون من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية.

الديمقراطية الأداتية لدى الإسلاميين

انفتح الخطاب الإسلامي باحتشام على مفهوم الديمقراطية في الربع الأخير من القرن العشرين، وظهرت في ثناياه مجموعة من النصوص الفكرية والبيانات السياسية، التي توظف هذا المفهوم توظيفًا خاصًا ومميّزًا. ومع تقدم السنين وإشراف القرن العشرين على الانتهاء، اكتسب الخطاب الإسلامي بشأن الديمقراطية هويته، وهيئته المستقلة. وترجع أسباب هذه الصحوة الديمقراطية-الإسلامية بشكل عام إلى عاملين رئيسيين:

- اشتداد وطأة الاستبداد على الحركة الإسلامية، ومعاناتها الشديدة من القمع ومصادرة الحريات. وفي هذا السياق يقول راشد الغنوشي، تعليقًا ونقدًا للمواقف السلبية لبعض الإسلاميين من الديمقراطية: «وإن عجبي لشديد، من أناس مطحونين بالديكتاتوريات، مقهورين بالاستبداد، وهم مع ذلك، بدل أن يتصدوا لخصمهم الحقيقي: الاستبداد، نراهم يختلقون مشكلات مع الديمقراطية»[1]؛

- المناظرات المفتوحة حول النظام الديمقراطي بين الحركة الإسلامية من جهة والتيار العلماني من جهة

١ راشد الغنوشي، **حوارات**، أعدها للنشر قصي صالح درويش (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، دار قرطبة، ١٩٩٣)، ص ٦٣.

أخرى، حيث كانت الحركة الإسلامية وما زالت في نظر قطاع عريض من النخبة العلمانية متهَمة في صدق نياتها تجاه الديمقراطية، وهو ما دفعها إلى توضيح موقفها تجاه هذه القضية وتأصيله، من خلال مجموعة من الأعمال والتنظيرات.

لقد تمخض هذا الحراك الفكري والثقافي لدى الإسلاميين عن مجموعة من المواقف والخطابات حول الديمقراطية، يصب أغلبها في الاحتفاء بالبُعد الأداتي والتقني للديمقراطية، ويقصي بُعدها الفلسفي. ومن بين الأسماء الفكرية الكبيرة، التي ساهمت نوعيًا في هذا الحراك، وتميزت بأفكارها ووجهات نظرها نذكر د. حسن الترابي، وعالِـم المقاصد أحمد الريسوني، والشيخ راشد الغنوشي، وغازي صلاح الدين، والشيخ عبد السلام ياسين.... ويكاد يجمع هؤلاء الرموز على أن الديمقراطية تنزيل لمبدأ الشورى، الذي عرفته الثقافة والتاريخ الإسلاميان، وبالتالي أقصى ما تطلبه هذه الفئة من الإسلاميين من الديمقراطية، مع وجود القناعة الشورية، جملة من الأدوات والإجراءات، حيث يتقلص مفهومها إلى صيغ وأشكال تنفيذية، من شأنها تحقيق غايات الشورى، ومقاصدها الأخلاقية والسياسية.

الشورى في نظر الريسوني هي «مبدأ وقاعدة أخلاقية وحقوقية، وأظن أن الديمقراطية ما هي في جميع العصور إلا تنظيم وتنزيل لمبدأ الشورى، اتخذ تنظيم الشورى أشكالًا متعددة أشهرها وأنضجها وأكثرها الآن انتشارًا هو الشكل الديمقراطي... الديمقراطية هي صيغ تنفيذية وأشكال تنظيمية لمبدأ الشورى الذي هو مبدأ من حق جميع الناس الذين يجمعهم شيء وتجمعهم مصلحة معيّنة أو قضية معيّنة»[٢]. وهذا الموقف نفسه نجده في وثائق حركة التوحيد والإصلاح المغربية، التي ترأسها الريسوني بين عامي ١٩٩٦ و٢٠٠٢؛ ففي وثيقة الرؤية السياسية، تؤكد الحركة فهمها الأداتي أو التقني للديمقراطية؛ فهي «صيغ وأشكال لممارسة الشورى، وذلك يعني الرجوع إلى الأمة وإقرار سيادتها في إطار ما لا يتعارض مع الأحكام الشرعية»[٣].

غير بعيد عن المغرب، وتحديدًا في تونس، ميز الشيخ راشد الغنوشي بين المضمون الفلسفي للديمقراطية وبُعدها الأداتي، واعتبر هذا الأخيرَ متممًا للشورى، وتنزيلًا لها، فـ«إذا استطعنا أن نحرر هذه الأداة من المضمون الفلسفي المادي، فعَمَرها الإيمان بقيمه؛ عُمِّرت بالتقوى، عندئذ نستطيع أن نقول إن الديمقراطية هي بضاعتنا التي رُدَّت إلينا، هي الشورى، باعتبار أن الشورى في الإسلام، ظلت في معظم عهوده، قيمة أخلاقية تصلح للوعظ والإرشاد في أيام الجمعة، ولم تتحول إلى نظام سياسي، في حين أن الغرب قد طور الشورى وحولها إلى نظام سياسي»[٤].

قريبًا من هذه المواقف، نجد موقف د. حسن الترابي، الذي لا ينكر إفادة الحركة الإسلامية في السودان من الديمقراطية، أكان على مستوى كيانها الداخلي أم على مستوى حركتها في المجتمع، لكنه في المقابل لا يعتبر المنهج الإصلاحي الديمقراطي مطلق الصلاحية والنفع، ويعترض عليه من ناحيتين: ناحية الحرية الإباحية التي يقدسها، والجنوح الواضح نحو ممارسة السلطة المطلقة، بعيدًا عن قيد الإيمان وحكم الشرع. ولا يخفى على القارئ النبيه أن هذه الاعتراضات هي أساسًا اعتراضات على الجوهر الفلسفي للديمقراطية، ومن ثم، لا يتردد الترابي، من باب الحرص على الشفافية، في إعلان نية الحركة في التحفظ على بعض جوانب الديمقراطية،

٢ أحمد الريسوني، **الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول**، تقديم فريد الأنصاري (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، ٢٠٠٤)، ص ٥٠. وانظر كذلك ما كتبه أيضًا في أحدث مؤلفاته حول هذا الموضوع: أحمد الريسوني، **فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي** (الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢)، ص ٨٩-٩١.

٣ حركة التوحيد والإصلاح (المغرب)، **وثيقة الرؤية السياسية** (الرباط: طوب بريس، ٢٠٠٣)، ص ٣٨.

٤ الغنوشي، **حوارات**، ص ٦٣.

وفي هذا الصدد يقول: «لا تتنكب الحركة للديمقراطية باستخفاف أو غدر، ولكنها لا تتوهم أن الإصلاح كله ودائمًا ديمقراطي المنهج»[٥].

إن الديمقراطية في الفكر الحركي الإسلامي، وانطلاقًا من هذه الأمثلة، هي مجموعة من الإجراءات، والتقنيات، والأدوات المجردة من مصاحباتها الفلسفية، التي تضبط عمليات اختيار القادة والمسؤولين، والنواب البرلمانيين، والرؤساء...، وتؤطر عمليات اتخاذ القرار، وتداول الرأي... في التنظيمات والمؤسسات والدولة. وهي بهذا التحديد، لا تتعدى كونها مجرد تحديث لمفهوم الشورى الإسلامي، الذي بقي تاريخيًا في إطار المبادئ العامة، ولم يتعداه إلى النظم والإجراءات. وقد اصطلحنا على هذا النوع من الديمقراطية بـ **الديمقراطية الأداتية**، نظرًا إلى غلبة الجوانب التقنية والأداتية عليها، وطرحها المتعمَّد للمتعلقات الفلسفية[٦].

إن التحفظ والتردد اللذين أبدتهما الحركة الإسلامية تجاه الديمقراطية بمعناها العام يرجعان في الأساس إلى بعض مقتضياتها الفلسفية، وخاصة ما تعلق بمبادئ: الحرية، ووضعية القوانين، والمساواة. وقد أثارت هذه المبادئ، ولا تزال تثير، كثيرًا من التحديات للحركة الإسلامية، خاصة بعد التطورات القيمية والسياسية والثقافية التي شهدها العالم العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، بحكم الاحتكاك بالغرب، والانفتاح الثقافي، والعطش إلى الحداثة.

الإسلاميون وضرورات التحوّل

«الشعب يريد...»: الشعب لا الرعية، الشعب لا القبيلة، الشعب لا الفئة أو الطبقة...، إنه شعار «الربيع العربي» الذي يكثف معناه جميع الشعارات الأخرى من قبيل إسقاط الاستبداد، إسقاط الفساد، الحرية... إلخ. فلأول مرة تعبّر الشعوب العربية عن إرادتها بشكل مباشر، ومن دون وسائط، أكان من النخبة أم من «ممثلين عنها»، وبصورة ثورية تذكّرنا باللحظات الاستثنائية لميلاد الديمقراطيات في التاريخ. فخروج الشعوب العربية إلى الشوارع مردّدة شعار «الشعب يريد...» هو من منظور علم السياسة لحظة فارقة في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، أسست لشرعية سياسية جديدة، جمعت في ثناياها أهم أوصاف الشرعية الديمقراطية.

لقد خرج المحامي والطالب، والعامل والفنان، والتاجر والصانع، والمرأة المحجبة وغير المحجبة...، خرج اليساري والليبرالي والإسلامي...، خرج المسلم والمسيحي، خرج الشعب بأوصافه المهنية والأيديولوجية والدينية...، خرج «الكلّ» إلى الشارع مرددًا بصوت واحد «الشعب يريد إسقاط النظام»، ولم يفهم من هذا الشعار، الذي وحّد القلوب والعقول في صعيد واحد وآن واحد، تنازل طرف عن خصوصياته واختياراته لصالح طرف آخر[٧].

---

٥ حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج**، ط ٢ (الدار البيضاء: منشورات الفرقان؛ مطبعة الأفق، ١٩٩١)، ص ٢٥٤.

٦ هناك فئة من الإسلاميين ترفض الديمقراطية جملة وتفصيلًا، وتعتبر الشورى عنوان النظام السياسي الإسلامي. ومن أبرز رموز هذا التيار في المغرب الشيخ عبد السلام ياسين، مرشد جماعة العدل والإحسان، الذي كتب عن هذا الموضوع كتابًا طويلًا، ومنه نقتبس هذا الكلام: «إننا إذ نقترحها شورى بين المسلمين... لا نستبدل اصطلاحًا باصطلاح، ولا نعطي الديمقراطية نكهة إسلامية، وصبغة سطحية قرآنية... تحت «الديمقراطية الصادقة» مع نفسها يربض دين اللاييكية. وتحت عنوان «الشورى» الإسلام حكم بما أنزل الله، وإيمان يسكن قلوب الحاكمين بكتاب الله وسنة رسول الله». راجع عبد السلام ياسين، **الشورى والديمقراطية** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٦)، ص ٣٤٣-٣٤٤.

٧ إن هذه الواقعة السياسية تشكل الأساس التاريخي الصلب لفكرة المواطَنة، القائمة على الاعتراف للناس بجميع حقوقهم السياسية، بغضّ النظر عن دينهم، وعرقهم، وجنسهم، وطبقتهم. انظر: Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, avec la collab. de Christian Bachelier, Folio. Actuel; 75 ([Paris]: Gallimard, 2000), p. 39-50.

الوحدة الرائعة التي جسّدها شعار «الشعب يريد»، هي في الجوهر وحدة موقف منحاز إلى التنوع والاختلاف وليس العكس، فالذين ثاروا في الشوارع والحارات ضد الاستبداد، ونادوا بسقوط أنظمته، فعلوا ذلك من أجل خصوصياتهم «الضيقة»، المادية والفكرية والسياسية، الشيء الذي يعكس المدلول الديمقراطي للربيع العربي.

إذا أردنا تكثيف مطالب هذا الحراك الثوري واختصارها في قيم سياسية وحقوقية ملموسة، لن نجد ما هو أبلغ تعبيرًا من قيمة الديمقراطية، باعتبارها جماع ما تفرّق من قيم الاجتماع السياسي الحديث، التي تندرج تحتها كل المشاعر والشعارات الثورية، والأشكال والمبادرات السياسية؛ فالجماهير التي تدفقت في الشوارع والساحات والميادين، تدفقت من أجل الحرية بأبعادها المختلفة: حرية التفكير، حرية التعبير، حرية التجمع، حرية الاعتقاد... إلخ، باعتبارها أسمى مظاهر حقوق الإنسان، وباعتبارها في الوقت نفسه الصيغة البسيطة والشاملة للديمقراطية[8]؛ إذ لا حرية من دون ديمقراطية، ولا ديمقراطية من دون حرية[9]. كما أنها تدفقت من أجل العدالة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[10]، والمساواة، وسيادة الشعب.

من ثم، فشرعية النظام السياسي الجديد، القادر على إشباع الرغبات الثورية للشارع، متوقفة بالدرجة الأولى على كفاءته في ترجمة القيم الديمقراطية التي أنتجتها الثورة إلى إجراءات وسياسات ملموسة. وفي هذا السياق يُعَدّ صون هذه القيم وتنميتها والبناء عليها في سائر القرارات، والبرامج السياسية والتنموية، مسألة حيوية بالنسبة إلى الحكام الجدد، مهما يكن نسبهم الفكري والأيديولوجي.

إن القوى السياسية والتيارات الفكرية العاملة في الساحة العربية قبل حلول «الربيع» مدعوة إلى إعادة تأسيس ذاتها، وإعادة صوغ مفاهيمها وتصوراتها بما يتوافق مع الحقائق الفكرية والسياسية التي شيدتها الثورة؛ فالمفاهيم والنظريات الإصلاحية، التي كانت تشتغل بها القوى السياسية العربية قبل الثورة، فقدت الكثير من معقوليتها ومبرراتها الواقعية.

الإسلاميون في هذا السياق، شأنهم شأن غيرهم من التيارات، مجبَرون على التحوّل، والقيام بجهد من أجل الملاءمة بين منطلقاتهم الدينية ومفاهيمهم الإصلاحية من جهة، وشرعية النظام السياسي الذي أقرته الثورة من جهة ثانية، وأي تردد أو تأخر في هذه الملاءمة من شأنه تفويت فرصة سانحة للانتقال التاريخي الحاسم نحو الحداثة السياسية. ويمكن اختصار الحوافز الموضوعية الكامنة وراء حاجة الإسلاميين إلى الانتقال نحو الديمقراطية الحقّة في ثلاثة محاور: الواقع والموقع والبنية الاجتماعية-الاقتصادية.

1- الواقع

تمخض الحراك الثوري الذي شهدته بلدان الربيع العربي عن واقع سياسي جديد، يختلف جذريًا عمّا كان سابقًا. ومن أبرز أوصاف هذا الواقع واختياراته: النظام الديمقراطي؛ التنوع العقدي والأيديولوجي؛ التطلع الكبير إلى الحرية والعدالة والمساواة وسيادة الشعب.

أ- النظام الديمقراطي

لقد التفّت القوى والأحزاب الوطنية، والنخب، وهيئات المجتمع المدني (الأهلي)... المؤطرة لفعاليات الثورة على النظام الديمقراطي، وفضّلته على غيره، في سياق بناء الدولة؛ إذ ليس هناك أقدر منه على استيعاب الاختلاف

8 Etienne Vacherot, *La Démocratie* (Paris: F. Chamerot, 1860), p. 6.

٩ المصدر نفسه، ص ١٧.

١٠ إذا كانت التضامن والأخوّة يؤسسان للعرق والشعب والقبيلة...، فإن العدالة تؤسس للمجتمع السياسي. انظر المصدر نفسه، ص ٣٣.

والتنوع اللذين كشف عنهما الحراك الثوري وعلى صونهما، وقد حصل التلاقي بين جميع الفرقاء موضوعيًا، ومن دون تنسيق أو تدبير مسبق، حول أفضلية النظام الديمقراطي في هذه الحالة، وما يشبهها.

ب- التنوع العقدي والأيديولوجي

إن التنوع الذي جسّدته شعبية الثورة يتجاوز التنوع السياسي الذي أَلِفناه، والمتعلق -عادة- بتباين وجهات النظر حول القضايا والشؤون العامة، إلى ما هو أعمق من ذلك، بحيث يطاول المستوى العقدي والأيديولوجي والثقافي؛ فالظروف الجديدة التي أحدثها الربيع العربي نقلت التنوع العقدي والأيديولوجي في المجال العربي من المجاز إلى الحقيقة، وأماطت اللثام عن الكثير من التعبيرات التي كانت مضمرة، وغير قادرة على الإفصاح عن ذاتها، الشيء الذي لا يمكن تدبيره إلّا من خلال مقاربة ديمقراطية.

ج- الحرية

إن هذا المبدأ من الثوابت الرئيسة التي أعرب عنها السياق الثوري العربي، وكانت الحرية، كما أسلفنا، من الحوافز الأساسية للثورة على أنظمة الاستبداد، ومن الشعارات الأكثر إثارة لحماسة الشباب في أثناء الثورة. ونظرًا إلى أهميتها الاستراتيجية في الاجتماع السياسي الذي أسسه «الربيع»، فهي تسمو على غيرها من المبادئ، وغير قابلة للنقض أو المصادرة من طرف أي جهة من الجهات.

٢- الموقع

كان الإسلاميون قبل الربيع العربي قوة سياسية معارِضة معارَضةً خجولة، وذلك بحسب درجة انفتاح أنظمة الاستبداد وتسامحها، فكانوا يكتفون بتسجيل المواقف وتدبيج البيانات بالعبارات الرنانة والملهمة للأعضاء والمتعاطفين...، ويؤطرون بعض الفعاليات السياسية.. إلخ.، غير أن الثورات التي شهدها عدد من البلدان العربية غيّرت تمامًا مكانة الإسلاميين، ونقلتهم من دون مقدّمات إلى مربّع السلطة، إلى جانب حلفاء وقوى من تيارات سياسية أخرى.

إن الموقع السياسي للحركة الإسلامية اليوم، والمنزلة التي أنزلتها إياها الإرادة الشعبية، وضعا الكثير من تصوراتها ومواقفها موضع تساؤل؛ فالقناعات والرؤى التي صيغت أيام الاستبداد لم تعد قادرة على توجيه الممارسة في زمان الثورة، كما أن هذه الأخيرة طرحت على أنظار الإسلاميين مجموعة من الأسئلة والتحديات الجديدة.

٣- البنية الاجتماعية-الاقتصادية

ارتبط ظهور قيم الديمقراطية وما يتعلق بها من ممارسات بالمدينة منذ عهد اليونان وإلى اليوم، باعتبار هذه القيم فضاء للعيش المشترك بين جماعة من المواطنين، تجمعهم المصالح لا الأنساب أو أي شيء آخر، إلى درجة يمكن معها اعتبار «الديمقراطية ناموس المدينة». ولم يخرج العالم العربي الحديث عن هذه القاعدة/ الحكم، بحيث أظهرت التطورات السياسية في المئة عام الأخيرة تناسبًا مطردًا بين الطلب على الديمقراطية ورسوخ المدنية، أي تعدد المدن واتساعها وكثافة ساكنتها.

إذا كانت الديمقراطية -بحسب ما يُظهر تاريخها- نتيجة حتمية للتطورات الاجتماعية-الاقتصادية المرتبطة أساسا بالمدينة[١١]، فإن التطور الذي شهده معظم العالم العربي في العقود الأخيرة اجتماعيًا-اقتصاديًا، بالإضافة إلى عوامل أخرى مرتبطة به، شكّل سببًا عميقًا للديمقراطية التي نتجه نحوها ببطء منذ أعوام. وبالتالي، فإن

١١ عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ٥٢.

الثورة التي شهدتها بلدان الربيع العربي هي أداة تاريخية من بين مجموع أدوات فرضتها الظروف والأحوال من أجل استعادة الطابع التقدمي للتاريخ العربي، الذي حرّفه الاستبداد.

كانت أنظمة الاستبداد العربية أولًا، ثم الأحزاب والحركات السياسية ثانيًا، بما فيها الحركة الإسلامية، مفارقة بدرجات متفاوتة للحقيقة الاجتماعية-الاقتصادية، وتبعًا لهذا الفرق والتفاوت مسّتها طبائع الاستبداد، ومن ثم، شكل المعطى الاجتماعي-الاقتصادي للمجتمعات العربية، وتحديدًا المدينة العربية، للإسلاميين ولسواهم حافزًا غير مباشر، إلى جانب الحوافز المباشرة الأخرى، للتحول نحو الديمقراطية بمختلف أبعادها.

إن مفهوم الديمقراطية لدى الإسلاميين، وهو ما حاولنا إجلاءه في الفقرة السابقة، لا يتحمّل هذه التغيّرات الجذرية والاستراتيجية في الاجتماع السياسي العربي، التي هيّأها الحراك الثوري وأرسى قواعدها، فطرح المضامين الفلسفية للديمقراطية. أمّا الاقتصار على أبعادها التقنية أو الأداتية، فلا يسعف في بناء النظام السياسي الديمقراطي الذي تتطلع إليه الشعوب العربية؛ فمكانة الإسلاميين في المستقبل، وبلوغ مشروعهم الإصلاحي مداه، مرتبطان أشد ما يكون الارتباط بقدرتهم على دمقرطة فكرهم السياسي، وإعادة تأسيس مفاهيم الحرية والمساواة والسيادة الشعبية في خطابهم، بما يسهّل عليهم عملية الاندماج في الحداثة السياسية وتسهيلها، وفي انتظار حصول ذلك على مستوى الفكر والنظرية، ينخرط الإسلاميون عمليًا في أكثر من بلد في عمليات البناء الديمقراطي، وفق المبادئ التي صاغها «الربيع العربي»، ولا يستطيعون التملص من ذلك، بحكم المواقع التي بوأهم إياها الحراك الشعبي، ومساهمتهم الفاعلة في المنجز الثوري.

الإسلاميون، من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية

إن ضرورات التحوّل نحو الديمقراطية الفلسفية، التي تطرّقنا إليها في الفقرة السابقة، أتعلّقت بالواقع أم بالموقع أو البنية الاجتماعية-الاقتصادية، لا تترك للإسلاميين مجالًا للتهرّب من الاستحقاق الديمقراطي. وتكشف التفاعلات السياسية والثقافية...، التي شهدتها بلدان الثورة في الشهور القليلة الماضية، صعوبة هذا التحوّل وعسره.

الجدير بالذكر في هذا المقام هو أن ممارسات الإسلاميين السياسية اليوم واختياراتهم العملية في ما يتعلق بالديمقراطية هي سابقة لممارستهم النظرية وخطابهم الثقافي ومتقدمة عليهما؛ فمن السهل على المتتبّع العام قبل الباحث الوقوف على مفارقات الخطاب والممارسة حول الديمقراطية لدى الإسلاميين في «فصل الربيع»، وتأويل ذلك تأويلًا سلبيًا[١٢]، ومن ثم يحتاج الأمر إلى بعض الوقت حتى يتخلص الخطاب الإسلامي من مفارقاته بشأن الديمقراطية، وفي انتظار ذلك سنعطي الأولوية للأعمال على الأقوال.

أثار الحراك الثوري الذي يعيشه عدد من البلدان العربية طائفة من القضايا ذات الصلة بالديمقراطية، تتعلق أساسًا بالنظام الديمقراطي ومستلزماته، والحريات، والتعددية السياسية، ودولة القانون، والشريعة والتشريع... إلخ.، الأمر الذي تسبّب في جملة من التوترات السياسية، كشفت عن صعوبات العراك الديمقراطي. وقد ساهمت

١٢ للوقوف على بعض هذه المفارقات، انظر: الريسوني، **فقه الثورة**، ص ٨٦-٨٧، وراشد الغنوشي، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠١٢)، الذي نشر بعد حوادث الربيع العربي؛ فقد كرر الغنوشي القول بالطابع الأداتي للديمقراطية، واعتبر الشريعة الإسلامية إطارًا للتعدد والاختيار. انظر فقرات من هذا الكتاب على الموقع الإلكتروني: <http://www.turess.com/alfajrnews/102558>.

الديمقراطية الأداتية كقناعة لدى الإسلاميين في تجاوز جزء مهم من هذه الصعوبات، وخاصة تلك المتعلقة بمبدأ تداول السلطة سلمًا، والانتخاب، والتعددية السياسية، والاحتكام إلى الإرادة الشعبية ...، غير أنها تعاني صعوبات أخرى، وخاصة تلك المتصلة بالديمقراطية الفلسفية، وتحديدًا قضايا الحرية والشريعة والقانون الوضعي والمساواة.

هكذا، فإن تحوّل الإسلاميين من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية، في ظل نظام ديمقراطي تعددي قائم على التداول السلمي للسلطة، مرتبط أشد ما يكون الارتباط بالموقف من القضايا السالفة.

١- الحرية

تُعتبر الحرية من أهم مبادئ الديمقراطية، ولا يمكن تصوّر الأولى من دون الأخرى. وقد كرس الحراك الثوري العربي مكانتها على رأس مطالب الشعوب العربية، غير القابلة للتأجيل، غير أن النقاش القوي والواسع بين الحساسيات الثقافية المختلفة المكوِّنة للمجتمع العربي كشف عن الطابع الإشكالي والمعقّد للحرية، والانقسام الحاد حولها، خاصة بين الإسلاميين والليبراليين؛ فكل طرف من الأطراف المتصارعة يحاول أن يفرض مفهومه الخاص للحرية على الآخرين، مستغلًا الأجواء الثورية التي تعيشها بلدان الربيع.

إن إشكالية الحرية في السياق العربي من منظور الديمقراطية الفلسفية تتجسد في إصرار كل طرف من الأطراف المتخاصمة على ممارسة حريته بإطلاق، وبالتالي الإضرار بالطرف الآخر؛ فالليبرالي يتجاهل من خلال ممارسته الحرية الفردية بشكل متطرف، أكان التجاهل عن قصد أو غير قصد، إضراره بالمتدين، كما أن هذا الأخير قد يقع في الخلل نفسه فيما هو يمارس حريته.

السؤال الحيوي الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: كيف يمكن أن نتيح لطرفين أو أكثر ممارسة حرياتهم من دون الإضرار بعضهم ببعض؟

إن الدولة في النظام الديمقراطي هي مقتضى وظيفي، عقلاني، للتعاقد الطوعي بين المواطنين، خدمة للمصالح المشتركة بينهم، في إطار جغرافي معين[١٣]، وليست مقتضى أخلاقيًا تمليه أحكام أخلاقية معيّنة[١٤]. ويستلزم هذا التعاقد المساهمة ببعض الحرية الفردية (أو التنازل عنه) بما يخدم العيش المشترك؛ فانطلاقًا من هذا التعريف تتشكل مفاهيم الحياة العامة، وتُرسَم حدودها مثل: السلطة العمومية، والتشريع، والسياسة، والمواطنة...، وبالتالي فإن أي اقتراض من الحريات الفردية لصالح الحريات العامة[١٥]، لا تعلله المصلحة المشتركة، هو اقتراض غير شرعي، وباطل. فعلى سبيل المثال، إن إخراج لباس المرأة من مجال الحريات الفردية وإدخاله ضمن الحريات العامة التي يطاولها التشريع، من دون تعليل مصلحي عقلاني، هما ضرب من ضروب الاستبداد والقمع والاستعباد.

يتيح لنا التمييز بين مفهومي الحريات العامة والحريات الخاصة، وتبعًا لذلك التمييز بين الفضاءين العام

١٣ غيوم سيبرتان وبلان، **الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين**، ترجمة عز الدين الخطابي، ط ١ (بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ٣٠٩، ٣١٠.

١٤ إن الدولة الديمقراطية التي نشهد تبلورها في العالم العربي، تتجاوز عمليًا «مفهوم الدولة الإسلامية» الذي يبشر به بعض الإسلاميين؛ فعنايتها مسندة أولًا وأخيرًا إلى المصالح الملموسة للجماعة. وتحت تأثير هذه الحقيقة نلاحظ لدى بعض المفكرين الإسلاميين ميلًا واضحًا إلى إخراج الوظائف الأخلاقية من مجال الدولة وتمليكها للمجتمع. انظر على سبيل المثال اجتهادات د. أحمد الريسوني في كتاب **فقه الثورة** وغيره من الكتابات، وأطروحات حزب العدالة والتنمية المغربي.

١٥ الحريات العامة هي مجموع الحريات التي تمارَس، أو يمكن ممارستها في الفضاء العام المشترك بين جميع المواطنين، الذي يجسده الشارع، والإعلام، والمؤسسات العمومية (الإدارة، والمدرسة...)، ووسائل النقل العمومية... إلخ. وتختلف هذه الحريات بين ثلاثة أجناس رئيسة: أقوال وأفعال وأشكال. ومقابل هذه الحريات يوجد مفهوم «الحريات الخاصة»، التي تمارَس في الفضاءات الخاصة، وعلى رأسها المنزل.

والخاص، إمكان الوقوف على أصل النزاع حول هذا الموضوع في السياق العربي؛ فالحريات التي قد ينتج من ممارستها صراع ثقافي وسياسي وأضرار اجتماعية هي «الحريات العامة» التي يحتضنها الفضاء العام.

من ثم، يرتبط تفادي الأضرار الاجتماعية التي قد تنجم عن الممارسة العشوائية للحريات العامة، أساسًا، بتعريف الحريات العامة وتنظيمها وتقنينها. والجهة الوحيدة المخوَّلة القيام بهذا العمل الحساس هي الدولة من خلال السلطة التشريعية، التي بإمكانها إحداث التوافق وإعطاء الشرعية للحريات العامة، ورفع الضرر المحتمل حدوثه بفعل ممارستها، وذلك من خلال القانون. وبهذا المعنى يقول جون ستيوارت ميل: «كلما تعيّن ضرر، واقع أو محتمل، إمّا للفرد وإمّا للعموم، ينزع الفعل الذي قد يتسبب في الضرر من حيّز الحرية ليلحق بحيّز الأخلاق أو بحيّز القانون»[١٦]. بمعنى آخر، ينزع من حيّز الحريات الخاصة ويدخل حيّز الحريات العامة، التي تقع تحت طائلة التشريع؛ فالقانون في الجوهر تجسيد للحرية لا قمع لها[١٧].

إن المقاربة المثلى لموضوع الحريات العامة في اللحظة التاريخية التي تجتازها الأمة العربية هي المقاربة الديمقراطية القائمة على احترام الإرادة الشعبية، وحفظ حقوق الأقلية، وسلطة القانون، فإلى أي حدّ احترم الإسلاميون المقاربة الديمقراطية في تعاطيهم مع مطالب الحرية، التي عبرت عنها الشعوب العربية أو أطياف منها؟

لقد شهدت بلدان الربيع العربي، وتحديدًا المغرب وتونس ومصر، توترات ثقافية وإعلامية متعدّدة بين الإسلاميين والحداثيين على خلفية المواقف المتباينة من قضايا الحريات. وسنحاول في ما يلي متابعة أطوار هذه التوترات والنقاش العمومي الذي احتدم حولها، وتقييم الميول الديمقراطية لمختلف الأطراف المساهمة فيه، في واحد من أهم هذه البلدان، وهو المغرب.

عرفت المملكة المغربية في الشهور القليلة الماضية، وبالتزامن مع بلوغ الإسلاميين السلطة، نقاشًا عموميًا مستفيضًا حول عدد من القضايا المتصلة بالحريات، ومن أبرزها: قضية حرية الإعلام بمناسبة إخراج الحكومة دفاتر التحملات الخاصة بقنوات القطب العمومي (القناتين الأولى والثانية)؛ وقضية حرية الفن بمناسبة تنظيم مهرجان موازين في الرباط؛ وقضية الحرية الجنسية والحق في الإفطار العلني في رمضان...إلخ.

وقد انقسم الرأي والموقف من هذه القضايا بين تيارين رئيسين: التيار الإسلامي الذي يمثّله عدد من الجمعيات والشخصيات الدعوية والحركية الإسلامية، والتيار الحداثي (لفيف من الليبراليين واليساريين)، ويتكوّن هو الآخر من مجموعة من النشطاء المدنيين والسياسيين والحقوقيين، من أبرزهم حركة مالي، وجمعية بيت الحكمة، وحركة اليقظة المواطنة، والجمعية المغربية لحقوق الإنسان، والمركز المغربي للحريات والحقوق... إلخ. وقد بقي النقاش الذي دار حول هذه القضايا نقاشًا مجتمعيًا، إعلاميًا، ولم يتطور إلى معارك سياسية بين التيارين إلّا في حالة «دفاتر التحملات»، التي سارع الجميع إلى احتواء تداعياتها السياسية.

أ- حرية الإعلام

أعدّت الحكومة المغربية في شخص وزارة الاتصال، التي يقودها مصطفى الخلفي (من حزب العدالة والتنمية) دفاتر تحملات خاصة بالإعلام العمومي الذي تموله الدولة[١٨]. وقد أثارت مضامين هذه الدفاتر حفيظة عدة

---

١٦ العروي، ص ٥٦.

١٧ يتميز التقليد الإنكليزي على المستوى السياسي باعتباره «الحرية هي الحق في فعل كل شيء يسمح به القانون». انظر: Schnapper, p. 46.

١٨ انتهت وزارة الاتصال المغربية من إعداد دفاتر التحملات في صيغتها الأولى، وصادق عليها المجلس الأعلى للاتصال السمعي البصري بتاريخ ٢٩ آذار/ مارس ٢٠١٢، لتأخذ طريقها بعد ذلك إلى المجلس الحكومي والبرلمان.

جهات في المغرب، ورأت فيها تهديدًا للديمقراطية وقيم الحداثة، وفي مقدمتها حرية التعبير. ومن أهم النقط الخلافية التي تركز حولها النقاش: وضع اللغة الفرنسية، وحجم البرامج الترفيهية، والإفراط في العناصر البرنامجية، وهو ما اعتبره البعض تضييقًا على المهنيين...[١٩]، ومن ثم دعا إلى مراجعتها بما يوافق هذه القيم، ويحفظ التنوع والتعددية الثقافية للمملكة.

إن رد فعل القطب الحداثي على دفاتر التحملات التي أعدّها الوزير الإسلامي مصطفى الخلفي، وهو الردّ الذي تجسّد في الخرجات الإعلامية لمسؤولي قنوات القطب العمومي والمعارضة البرلمانية وبعض الهيئات المدنية، أقنع الحكومة في شقّها الإسلامي المنتمي إلى العدالة والتنمية بمراجعتها بحثًا عن التوافق، وحفاظًا على استقلالية الإعلام العمومي ومهنيته. وقد أوكلت مهمة مراجعة هذه الدفاتر إلى لجنة حكومية يرأسها وزير السكنى والأمين العام لحزب التقدم والاشتراكية نبيل بن عبد الله، المحسوب على التيار الحداثي.

ب- حرية الفن

أثير في الشهور القليلة الماضية بعض القضايا المرتبطة بالحرية الفنية. وحظيت تلك القضايا باهتمام كبير ومتابعة إعلامية واسعة، وكان من أبرزها: مهرجان موازين، الذي تحتضنه مدينة الرباط، ويستضيف سنويًا عددًا من الفنانين العالميين المرموقين، كشكل من أشكال انفتاح المملكة على ثقافة العالم؛ وحادثة تلفّظ إحدى الممثّلات المسرحيات بكلام فاحش أمام الجمهور... إلخ.

لقد انقسم الرأي العام المغربي انقسامًا واضحًا إزاء هاتين القضيتين وغيرهما، بين فريق اعتبر هذه الوقائع تعبيرًا عن الحرية الفنية والثقافية، التي يتعارض تطورها مع منطق التحكم والرقابة، وفريق آخر اعتبرها مسًّا بالمشاعر الأخلاقية للمواطنين، وعدوانًا على الثقافة الوطنية.

إن موقف الإسلاميين في هذا السياق يندرج ضمن الفريق الثاني، الرافض للحرية المتفلتة من عقال الدين والأخلاق العامة، والرافض -أيضًا- لسياسة الانفتاح غير المنضبط. غير أن مقاربتهم للإشكالية لم تتعد الحدود المسموح بها ديمقراطيًا، فإذا كانوا قبل تجربة السلطة داعين بإلحاح إلى إلغاء مهرجان موازين، على سبيل المثال، فإنهم اكتفوا من موقع السلطة بالصمت، والتجاهل[٢٠]، باعتبار المهرجان مبادرة مدنية تقف وراءها هيئة مدنية وهي جمعية مغرب الثقافات، التي لا تستفيد من التمويل العمومي سوى بنسبة ضئيلة جدًا، ومن حقها ديمقراطيًا التعبير عن قناعاتها، ومن ثم، لم يصدر عنهم أي شيء يمكن تأويله بأنه سعي إلى المنع.

ج- الحريات الفردية (الجنس، الخمر، إفطار رمضان)

إن الحريات الفردية مصونة ومحفوظة في إطار النظام الديمقراطي، الذي يحرص على عدم التدخّل في حريات

---

١٩ يمكن مراجعة الآراء المعارضة لدفاتر التحملات في حوارات مديرة الأخبار في القناة الثانية سميرة سيطايل وسليم الشيخ المدير العام لنفس القناة، وفيصل العرايشي المدير العام للقناة الأولى، بالإضافة إلى تدخلات الفرق البرلمانية المعارضة، وعلى رأسها الاتحاد الاشتراكي. انظر حوار سيطايل المنشور بتاريخ ٢٢ نيسان/ أبريل ٢٠١٢ في الموقع الإلكتروني: <www.zapress.com/index.php?page=article&ida=12700>.

وحوار سليم الشيخ مع راديو أصوات وموقع «كود» والمنشور بتاريخ ١٧ نيسان/ أبريل ٢٠١٢، على الموقع الإلكتروني: <www.goud.ma>.

انظر كذلك محاضر جلسة مجلس النواب بتاريخ ٢٣ نيسان/ أبريل ٢٠١٢، التي ناقشت إشكالية دفتر التحملات وانعكاساته السلبية المحتملة، والمنشورة على موقع الإلكتروني للبرلمان المغربي: <http://www.parlement.ma>.

٢٠ أقصى ما نعثر عليه في هذا السياق تصريحات الوزير عن حزب العدالة والتنمية الحبيب شوباني، الذي كرر الدعوة إلى إلغاء المهرجان، من دون أن يسانده أحد من زملائه في الحكومة، بل إنه تعرض للتأنيب من طرف رئيس الحكومة عبد الإله بن كيران.

الأفراد، ولا يسعى -من حيث المبدأ- إلى تقنينها أو تقييدها، ويركز في المقابل اهتمامه على الحريات العامة[٢١]. ينصرف مفهوم الحريات الفردية إلى تعبيرات مختلفة، غير أن أكثر هذه التعبيرات إثارة للخلاف والنقاش العمومي في السياق المغربي خلال العام الجاري، الحريات الجنسية، وحرية الإفطار العلني في رمضان، وحرية تعاطي الخمور... إلخ. والجدير بالذكر في هذا السياق أن جلّ هاته الحريات تقريبًا يعاقب عليها القانون الجنائي المغربي[٢٢]. وقد اكتفى إسلاميو السلطة إزاء هذه الدعاوى بالإنكار الإعلامي، ولم يتجاوزوه إلى المنع أو القمع.

إن موقف الإسلاميين من هذه الدعاوى على وجه العموم واضح مبدئيًا؛ غير أن الاتفاق الظاهر بينهم يُخفي اختلافات جوهرية على مستوى الرؤية، فتيار منهم يستدعي القاموس الشرعي في التعامل مع الظاهرة، ويطالب بوضع حدّ لأصحاب هذه الدعاوى وإنزال العقوبات الشرعية بهم، وعلى رأس هذا التيار بعض شيوخ السلفية المفرج عنهم حديثًا[٢٣]، بينما يستخدم تيار آخر المقاربة الديمقراطية الحقوقية في الرد على دعاوى الحريات الفردية، مستخدمًا مفاهيم الحريات العامة، وسلطة القانون، ومنطق الأغلبية، والذهنية الجمعية[٢٤]. وينتسب معظم أقطاب هذا التيار إلى الإسلاميين المعتدلين الذين يحتل بعضهم مواقع في السلطة[٢٥] وقد تفشى الخلاف بين الرؤيتين أكثر من مرة، وتحدثت عنه وسائل الإعلام[٢٦].

صفوة القول هي أن الجدل الإعلامي المتنوع الذي عاشه المغرب في الشهور القليلة الماضية، بشأن قضايا متصلة بالحرية، يشكل وثيقة ملموسة وموضوعية لمعاينة استعدادات الإسلاميين للديمقراطية الفلسفية. وفي هذا الاتجاه، أظهر مختلف تلوينات الخطاب الإسلامي بشأن الحرية تباينًا جوهريًا على مستوى الرؤية بين تيارين رئيسين: تيار سلفي يقصر الحرية على المباح شرعًا، ويهاجم دعاة التحرر بمفاهيم فقهية-شرعية، تضع المتحررين في دوائر الكفر والفسق والعصيان، وتيار وسطي-معتدل، يقارب موضوعة الحرية بمفاهيم ديمقراطية، مرتكزًا على التمييز بين الحريات العامة والحريات الخاصة، وسلطة القانون باعتباره أسمى تعبير عن الحرية، وأولوية الجماعة على الفرد... إلخ. ومن ثم، فإن ما بقي من شكوك حول مدى رسوخ القيم والمبادئ الديمقراطية لدى الإسلاميين المعتدلين، نابع -أساسًا- من اقتصار رفضهم أو تعطيلهم للأطروحة السلفية، وأحكامها، وقاموسها على الاعتبارات السياسية، والتجاوز العمد -في تقديرنا- للقضايا الشرعية التي تثيرها، وذلك من قبيل الموقف من دعوى الإفطار العلني في رمضان، أو دعوى حرية الممارسة الجنسية... إلخ.، وهل

---

٢١ إن نقاش الحريات الفردية وعلاقتها بحقوق الإنسان والحقوق المدنية... من النقاشات الفكرية الأساسية التي مهّدت للانتقال نحو الحداثة السياسية في الغرب. وقد انقسم المفكرون بصدد هذه الإشكاليات والقضايا إلى تيارين أساسيين: تيار طبيعي ينتصر للحقوق الطبيعية ويجعلها سابقة عن حقوق المواطنة (الحقوق السياسية)، ومن الرواد الكبار لهذا التيار المفكر الإنكليزي جون لوك، ومن ثم كان اهتمام هذا التيار أكبر بالحريات الفردية؛ والتيار المدني الذي انتصر للحقوق المدنية، واعتبر الحقوق الطبيعية نتيجة للحقوق المدنية؛ إذ لا يتصور الإنسان خارج المجتمع وبعيدًا عنه، ومن ثم كان اهتمام هذا التيار كبيرًا بالتنظيم الاجتماعي وتماسك الجماعة، ومن الرواد الكبار لهذا التيار جان جاك روسو. انظر: Schnapper, pp. 29-31.

٢٢ يعاقب الفصل ٤٢٠ من القانون الجنائي على العلاقة الجنسية خارج الزواج، ويعاقب الفصل ٢٢٢ على الإفطار العلني في رمضان.

٢٣ انظر، على سبيل المثال، مواقف هؤلاء الشيوخ من قضية الصحافي الغزيوي والشيخ النهاري والمتعلقة بالحرية الجنسية المنشورة على صفحات الفيسبوك وفي وسائل الإعلام الورقية والإلكترونية: <http://hespress.com/orbites/57822.html>.

٢٤ إن أطروحات هذا التيار لم تتأصل بما فيه الكفاية، ولم تتبلور نظريًا بما يكفي؛ فأقصى ما نجده في هذا الصدد مجموعة من المساهمات الإعلامية- الحجاجية، التي لا تنفصل عن السجالات اليومية التي تشهدها الساحة الإعلامية على خلفية عدد من القضايا؛ فأصحابه لا يوافقون دعاة الحريات الفردية على مطالبهم، وفي الآن نفسه لا يوافقون الخطاب السلفي على مقارباته، الشيء الذي جعلهم في وضع حرج اجتهادي أو مخاض اجتهادي من الناحية الشرعية، سيؤدي لا محالة إلى ميلاد فكر ديمقراطي كامل القوام.

٢٥ من أبرز المناهضين المعتدلين لدعوى الحريات الفردية، والذين كتبوا حولها: فضيلة الدكتور مصطفى بن حمزة، والمقرئ الإدريسي أبو زيد، وأحمد الشقيري الديني... إلخ.

٢٦ انظر، على سبيل المثال، رد الشقيري على النهاري في: **هسبيريس**، ٣٠/ ٦/ ٢٠٠٦، على الموقع الإلكتروني: <http://hespress.com/writers/57390.html>.

هذه الدعاوى -كدعاوى- حق من حقوق الإنسان (حرية التعبير) المحفوظة في إطار النظام الديمقراطي، أم هي دعاوى للمروق والفسوق تستوجب إنزال العقاب بدعاتها.

على سبيل المثال، يقر حزب العدالة والتنمية في أطروحته التي صادق عليها مؤتمره السابع مبدأ الحرية العقدية، وحرية الإبداع، وحماية الحريات الفردية والجماعية، انطلاقًا من قاعدة «لا إكراه في الدين» التي هي «قاعدة ذهبية قوامها أنه لا يجوز ولا يمكن اللجوء إلى أي شكل من أشكال الإكراه في الدين عقيدة وشريعة وأخلاقًا، وأن هذه القضايا تقدم بالأساس من خلال الإقناع والاقتناع، وأنها مجال للضمير والفكر والوجدان وليست مجالًا لسلطة الدولة أو إكراهات القانون، فإنه من باب أولى أن يشمل هذه القاعدة مجال الالتزام الديني حيث لا إكراه على العبادات، ومجال الثقافة حيث لا إكراه في الفن والإبداع، والسلوك اليومي للمواطن حيث لا إكراه في الزي واللباس»[٢٧]. ولا يجوز لأحد أن يمارس «الإكراه» إلا الدولة من خلال القانون، في حالة المساس بحرية الآخرين والنظام الأخلاقي العام[٢٨].

غير أن تنزيل هذه القاعدة في سياقها من منظور شرعي، وبالرغم من الاحتياط لها المتمثّل في التقيد بالقانون، تواجهه صعوبات حقيقية، تتعلق، من جهة، بأحكام فقهية صريحة وواضحة من قبيل حكم الردة، وإنكار المعلوم من الدِّين بالضرورة، وأحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... إلخ، المفعمة بمعاني الإكراه، وتتعلق من جهة أخرى بالممارسة العملية والمتطورة لمجموعة من الحريات الفردية، وفي بعض الحالات على الضد من القانون، الأمر الذي يظهر محدودية قاعدة «لا إكراه في الدين»، ويدعو إلى الاجتهاد؛ فمهما يُبذل من جهد سياسي لتجاوز المآزق، التي تعوق التوجه نحو الديمقراطية، فإن مكاسب الديمقراطية تبقى محدودة ومهددة ما لم يعززها الاجتهاد والتجديد الديني، في مستويين اثنين: مستوى نقد المنظومة السلفية وتفكيكها، ومستوى التعايش مع الآخر.

بالتالي، إذا كانت وجهة النظر الأولى مقطوعًا بلا ديمقراطيتها، ولا تقيم وزنًا للمفاهيم الديمقراطية، فإن وجهة النظر الثانية نجحت في التكيف مع معايير الديمقراطية، خطابيًا وعمليًا، وناهضت -سياسيًا- دعاة الحرية المطلقة بالدعوة إلى دمقرطة هذه الحرية. وتحظى هذه المقاربة باحترام الأغلبية الاجتماعية وموافقتها، وهو ما مكّنها من السيادة والحكم، إذ إن معظم الأحزاب الإسلامية المشاركة في السلطة في بلدان الربيع العربي تنحدر من هذا الجذر. غير أن نقطة ضعفها الوحيدة، التي تهدد جميع هذه الاستعدادات الديمقراطية التي أبانت عنها، تكمن في ضعف تأصيلها الشرعي-الفقهي، نظرًا إلى صدورها عن الإسلام وشريعته، وأي تأخر في هذا الباب من شأنه إحياء النزعات السلفية الكامنة لدى التيارات المعتدلة، وإجهاض التحول الديمقراطي للإسلاميين المعتدلين.

٢- الشريعة والتشريع أو الصراع على وضعية القوانين

من الخصوصيات الإسلامية التي تشوش على توجّه الإسلاميين الديمقراطي في العهد الحالي الاستناد إلى الشريعة الإسلامية والسعي الحثيث إلى تطبيقها، وهو ما يتعارض مع الطبيعة الوضعية للتشريع في النظام الديمقراطي. وقد تسببت هذه الخصوصية في كثير من «الحروب الكلامية» بين الإسلاميين وخصومهم في السنوات القليلة الماضية؛ فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل التعارض بين الشريعة والصفة الوضعية للتشريع الديمقراطي تعارض حقيقي، موضوعي، أم تعارض وهمي قائم على سوء فهم مزدوج للشريعة من طرف أنصارها وخصومها؟

---

٢٧ «أطروحة المؤتمر السابع: شراكة فعالة في البناء الديمقراطي من أجل الكرامة والتنمية والعدالة الاجتماعية» (وثيقة، حزب العدالة والتنمية، تموز/ يوليو ٢٠١٢)، ص ٢٧.

٢٨ المصدر نفسه، ص ٣٠.

إن الشريعة الإسلامية في نظر الكثيرين من الناحية السياسية هي مجموعة من الأحكام والقوانين الشرعية المنصوص عليها في كتاب الله أو سنّة رسوله الكريم، أو التي انتهى إليها الاجتهاد الفقهي الإسلامي، وتهم مجالات الحياة المختلفة[٢٩]. يرى هؤلاء أن الشريعة الإسلامية تستمد قوّتها وصوابها السياسي من مصدرها التشريعي الأول، الذي هو تنزيل من عند الله، خالق كل شيء، لا من عقلانية الإنسان وتحرياته من أجل جلب المنفعة ودفع المفسدة، وهي بحكم ذلك أقدر على معرفة خبايا الإنسان وفطرته، وبالتالي الأقدر على سوسه وقيادته إلى شاطئ النجاة في الدنيا والآخرة. ويشيرون إلى أنها تختص، دون سائر الشرائع، بصلاحيتها المطلقة لكل زمان ومكان، وتعدّي أحكامها عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

أمّا القانون في النظام الديمقراطي، فهو -بحسبهم- وضعي بالضرورة، باعتباره محصلة العقلانية السياسية، يجسد مصلحة عامة متوافق حولها طوعيًا، بين مجموعة من الأطراف والقوى المكوِّنة للنسيج الاجتماعي. ويستمد القانون قوته وشرعيته، من تعبيره الصادق عن المصلحة العامة، ومن سلوكه السبيل الديمقراطي قبل إقراره. وخلافًا للشريعة يعكس القانون حقائق السياسة، ودرجة تطور المجتمع في لحظة تاريخية معيّنة، فهو لا يدعي الصلاحية المطلقة، التي قد تجعله فوق شروط الزمان والمكان.

ومن ثم، ترجع إشكالية الإسلاميين مع الديمقراطية -من هذه الزاوية- إلى إيمانهم الديني بسمو الشريعة الإسلامية على جميع القوانين الوضعية، وصلاحيتها المطلقة المجردة عن الزمان والمكان، هذا من ناحية، وترجع من ناحية أخرى إلى إلحاح النظام الديمقراطي على الصفة الوضعية للقوانين والتشريعات، وبالتالي ربما يُجهض التشبث بالشريعة جل محاولات التكيف مع متطلبات النظام الديمقراطي، كما أن الاستسلام لمبدأ وضعية القوانين قد يُفقدهم هويتهم، ويُلحقهم بالصف العلماني.

إن إرهاصات الديمقراطية لدى الإسلاميين في ما يتعلق بموضوع الشريعة و«وضعية» القوانين تتجلّى أساسًا في محاولات بعضهم إعادة تعريف الشريعة بشكل وضعي يساعد على المواءمة بين الشريعة والديمقراطية. وفي هذا الاتجاه، يُعتبر حزب العدالة والتنمية المغربي نموذجًا للحزب الإسلامي الديمقراطي في العالم العربي، إذ حاول منذ ظهوره في صيف ١٩٩٦ الاستجابة لمتطلبات الديمقراطية، وقام بجهد تأصيلي استثنائي، مقارنة بجواره الإقليمي والعربي. وقد انتهى، بعد حوالى ١٥ عامًا من العمل السياسي والفكري، إلى فهم خاص لكلٍّ من الشريعة والقانون هو فهم تكاملي يحفظ لكل منهما وصفه اللازم، أي القدسية والوضعية، الأمر الذي أتاح لحزب العدالة الانخراط في الاستحقاق الديمقراطي العربي من دون عقد أو ثُغر فكرية كبيرة.

تستند رؤية حزب العدالة والتنمية لمسألة الشريعة والقانون إلى عنصرين اثنين[٣٠]:

- **توسيع مفهوم الشريعة**، وجعله شاملًا ومستوعِبًا لمعطيات العقيدة والأخلاق والأحكام، فتصبح إقامة الشريعة مسؤولية المجتمع بأسره لا مسؤولية الدولة أو سلطة القانون. وحزب العدالة والتنمية يحقق من خلال هذا التعريف الموسع مقصدين حيويين: فهو من جهة يحمّل المجتمع المسؤولية الكبرى في تطبيق الشريعة، ومن جهة أخرى يقلل من شأن نظام العقوبات (الحدود) في إطار منظومة الشريعة.

- **التمييز بين مجال الشريعة ومجال القانون**، ويجعل الحزب لكل منهما فلسفته الخاصة، «فإذا كانت الشريعة تضع المبادئ العامة وبعض الأحكام التفصيلية، فإن مجال القانون هو صياغة نصوص تشريعية أو تنظيمية. وهي العملية التي ينبغي أن تتولاها هيئة مخول لها حق التشريع في المجتمع بطريقة ديمقراطية».

---

٢٩ الريسوني، **فقه الثورة**، ص ٦٨-٧٧.

٣٠ انظر: «أطروحة المؤتمر السادس،» (حزب العدالة والتنمية، ٣١ تموز/ يوليو ٢٠١٢)، ص ٢٨ - ٢٩.

استنادًا إلى هذين العنصرين، استطاع حزب العدالة والتنمية «وضعنة الشريعة»، أي جعلها وضعية. وقد بلغت هذه المقاربة ذروتها في المؤتمر السابع للحزب المنعقد في حزيران/ يونيو ٢٠١٢، حيث أثبت في الأطروحة التي تقوم عليها مرجعية عليا للسلوك السياسي للحزب خلال هذه المرحلة، ما يلي: «ننظر إلى الدولة باعتبارها دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، دولة يحكمها القانون، مصدره الأسمى الشريعة الإسلامية في معناها الشامل الذي يتضمن العقيدة والأخلاق والأحكام، أي باعتبارها مجالًا لعمل المجتمع بأسره، ولا يقتصر على سلطة الدولة أو سلطة القانون، والتي لا ينبغي فهمها فهمًا مشوهًا يختزلها في نظام العقوبات، وإنما في أحكامها ومقاصدها القائمة على إقامة العدل والمساواة بين البشر، وبين النساء والرجال، وفي قيم الشورى والديمقراطية وضمان حق المواطنين جميعًا في الحياة الحرة والكريمة، وقانون مرجعيته العليا المرجعية الإسلامية والمعايير الكونية للحقوق والحريات المتعارف عليها عالميًا والمقررة دستوريًا وصياغته صياغة بشرية وضعية تتغير بتغير الظروف والأحوال ويتطور مع تطورات الحياة البشرية»[٣١].

عمومًا، أمست الشريعة الإسلامية بعد المحاولة الاجتهادية التي طاولتها مرجعية عامة وسامية، شأنها شأن المواثيق الدولية، موضع حرص الدول على احترام مقاصدها وغاياتها الكبرى، ويرجع إليها حسب الظروف والأحوال في استلهام القوانين، وهو ما مكّن من الحفاظ على الطابع الوضعي للعملية التشريعية، وبالتالي رفع العوائق أمام التيار الإسلامي للاندماج في العهد الديمقراطي الذي ولجه العرب، واستنبات العقلانية السياسية الإسلامية التي تُعتبر أس الحداثة والدولة الديمقراطية، وتعني الاحتكام إلى العقل والمصلحة في تدبير المشترك العمومي، وإقصاء سواهما من العوامل، إلا ما غلّب العقل صوابه.

٣- المساواة

إن مبدأ المساواة من المفاهيم الأصيلة في الديمقراطية، التي لا مجال لتصوّرها من دونه، ويُعتبر ظهوره في المجال السياسي حدثًا سياسيًا كبيرًا، أنهى عصورًا من التمييز والتفاوت السلبي بين أبناء الشعب الواحد. وتتحقق المساواة السياسية بين أفراد الشعب بالقضاء على جميع أشكال التمييز السلبي بينهم على أساس الجنس، أو العرق، أو الدِّين، أو الطبقات، واعتبارهم في المقام الأول مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات. والمساواة الديمقراطية شديدة الصلة بالحرية، ويعرف كل منهما الآخر، فلا مساواة بلا حرية ولا حرية بلا مساواة[٣٢]. ويهم هذا المبدأ الدولة والمجتمع على حد سواء، فلا مساواة سياسية من دون مساواة اجتماعية، والعكس صحيح.

إن المساواة بهذا المعنى في السياق العربي المعاصر تواجه مجموعة من المشكلات، يرجع معظمها إلى رسوخ عدد من مظاهر التمييز السلبي بين المواطنين في الوسط الاجتماعي والسياسي العربي، على أساس الجنس والعرق والدين، وذلك لأسباب ثقافية وتاريخية؛ فعلى سبيل المثال، ما زالت المرأة أقل من الرجل حظًا في الوطن العربي، وتعاني التمييز السلبي على أكثر من صعيد. كما أن بعض الأقليات الدينية والثقافية تعاني هي الأخرى عدم المساواة سياسيًا أو ثقافيًا أو اجتماعيًا. وبالتالي، فإن مستقبل النظام الديمقراطي في العالم العربي مرتبط أشد ما يكون الارتباط بتحقق مجموعة من التطورات المختلفة، وعلى رأسها إقرار مبدأ المساواة السياسية والثقافية والاجتماعية بين أفراد الأمة. والدول العربية تراكم في هذا الاتجاه -ومنذ عقود- إنجازات متفاوتة، فبعضها قطع أشواطًا كبيرة في المساواة

---

٣١ وانظر: «أطروحة المؤتمر السابع،» ص ٢٧، والموقع الإلكتروني: <http://congres7.pjd.ma/IMG/pdf/pjd_cong07_projet_otroha__vf_030712.pdf>. «أطروحة المؤتمر السابع،» ص ٢٧.

32 Vacherot, pp. 7-9.

القانونية بين الجنسين، وبعضها الآخر حقق تقدمًا في مجال المساواة بين الأعراق... إلخ. لكن مهما يكن حجم هذا التقدم/ التراكم المتحقق، فإن الشروط التي هيّأها الربيع العربي تشكل حافزًا موضوعيًا وتاريخيًا لتحقيق طفرة كبيرة على درب المساواة، بما يسهّل عملية الانتقال الديمقراطي الشامل، ثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا.

إن التحول الديمقراطي الذي يعيشه معظم البلدان العربية يفرض على القوى السياسية الفاعلة والمترددة في أخذها بمبدأ المساواة، حسم موقفها اتجاهه، وإعلان دخولها في منطق النظام الديمقراطي، وعلى رأس هذه القوى الأحزاب والحركات الإسلامية، التي يسبب لها مطلب المساواة حرجًا أخلاقيًا وسياسيًا كبيرًا، من ذلك -على سبيل المثال- أن تطبيق المساواة المطلقة بين الجنسين، إذ يُعتبر شرطًا للمواطَنة الكاملة والصحيحة، ينقض بشكل صريح ومباشر بعض الأحكام الشرعية الخاصة بعلاقة المرأة والرجل.

تبعًا لذلك، فإن الحرج الذي يعانيه الإسلاميون مع مبدأ المساواة هو حرج مزدوج، يتعلق -من جهة- بكونه أحد مبادئ النظام الديمقراطي، التي لا غنى عنها، ويتعلّق -من جهة أخرى- بمصادمته لبعض أحكام الشريعة الإسلامية، فكيف تدبّر الإسلاميون أمر هذا الحرج الشرعي والديمقراطي؟

في هذا التطور الانتقالي، لم يواجه حزب العدالة والتنمية المغربي الانتقالي أسئلة حرجة في موضوع المساواة، التي قد تضعه وجهًا لوجه أمام الأحكام الشرعية[٣٣]، وأقصى ما طرح عليه خلال هذه المدة القصيرة ما عُرف في المغرب بقضية «المناصفة»، ويُقصد بها إشراك النساء على قدم المساواة مع الرجال في تحمّل المسؤوليات الحكومية وغيرها من الوظائف العليا، تنفيذًا لنصوص الدستور الجديد،[٣٤] إذ لم تحوِ الحكومة الجديدة، التي يرأسها الأمين العام لحزب العدالة والتنمية، سوى وجه نسائي واحد (بسيمة حقاوي)، وفي منصب وزاري اجتماعي (وزارة الأسرة والتضامن). إزاء هذه القضية، أعلن حزب العدالة والتنمية أن المناصفة أحد أهداف حكومته، التي سيعمل من أجلها طوال ولايته، كما أن توزير المرأة الوحيدة في الحكومة كان من اقتراحه، نافيًا عن نفسه تهمة التأخير المقصود للمرأة عن الحكومة التي يرأسها، وأن أحزاب التحالف الأخرى، بما فيها حزب التقدم والاشتراكية الذي يعتبر نفسه حارسًا لقيم الحداثة في حكومة الإسلاميين، لم تقترح من نسائها أي مرشحة للمناصب الحكومية.

بناء على ذلك، يعتمد حزب العدالة والتنمية، في مسعى إلى تحقيق المساواة والمناصفة بين الجنسين، «مقاربة التمييز الإيجابي كإجراء انتقالي وضروري يمكّن من إنصاف النساء وتعزيز قدراتهن وتدارك المسافة التي فرضها الإقصاء التاريخي ... إن تمكين النساء اعتمادًا على التمييز الإيجابي، ينبغي أن يتأسس على مقاربة تكاملية تقوم على إقرار الإنصاف والعدل، ومراعاة مختلف مكونات الأسرة والتكامل بينها»[٣٥]. وتنزيلًا لهذه القناعة، مكّن حزب العدالة والتنمية النساء في مؤتمره الأخير ممّا يزيد على ٤٠ في المئة من مقاعد برلمان الحزب (المجلس الوطني).

---

٣٣ عاش المغرب صراعًا سياسيًا واجتماعيًا حادًا وقويًا في عهد حكومة الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي ما بين عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٠، على خلفية التعديلات المقترحة لمدوّنة الأسرة (مدوّنة الأحوال الشخصية)، انطلاقًا من رؤية «خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية»، إذ انقسم الشارع المغربي بين تيارين رئيسين: التيار الإسلامي بقيادة حركة التوحيد والإصلاح، والتيار الحداثي بقيادة أحزاب اليسار والحركات النسائية اليسارية. وانتهت هذه المعركة بتحكيم ملكي، فصل من خلال لجنة علمية مختلطة في أهم القضايا الخلافية بين الطرفين. وأهم ما يثير الانتباه في هذه المعركة السياسية الحادة، وبالرغم من خطورتها، هو إيفاؤها المقتضيات الديمقراطية في الصراع السياسي، فلم تعرف صدامات أو أعمال انفلات أمنية، وحتى حسم هذه المواجهة تم هو الآخر من خلال منطق الأغلبية الديمقراطية، من دون أن يغفل تطلّعات الأقلية.

٣٤ ينص الدستور المعدَّل للمملكة المغربية على إحداث هيئة وطنية تعنى بتحقيق التكافؤ والمناصفة بين الرجال والنساء، في الفصلين ١٩ و١٦٤.

٣٥ «أطروحة المؤتمر السابع،» ص ٣١.

إجمالًا، يبدو حزب العدالة والتنمية المغربي منخرطًا، وبكفاءة، في مشروع التسوية بين الرجال والنساء، والرفع من القدرات التنافسية لهؤلاء، لكي يتمكن من الاضطلاع بأدوارهن التنموية والإصلاحية إلى جانب الرجل، ولا يؤثر في هذا التوجه ومصداقيته بعض الخصوصيات الشرعية كتلك المتعلقة باقتسام الإرث أو الولاية في الزواج... وغيرهما.

خاتمة

«الإسلاميون في طور تحوّل»، حقيقة سياسية وفكرية، وحكم واقعي، انتهينا إليه من خلال رصد «ديالكتيك» الفكر والواقع في المشروع الإصلاحي لدى الإسلاميين المعتدلين، انطلاقًا من موضوع الديمقراطية؛ فالتحوّل التاريخي الكبير الذي يعيشه الوطن العربي منذ شهور، وما زال مستمرًا، هو، بالإضافة إلى كونه تحوّلًا في البنى والأنظمة السياسية، تحوّل في الأفكار والقناعات ومنهجيات الإصلاح، مسَّ جل القوى الاجتماعية الفاعلة في الوطن العربي، بمن فيها الإسلاميون.

إن تداعيات الربيع العربي الفكرية والسياسية على الحركات الإسلامية كثيرة ومتنوعة، ويمكن رصدها في أكثر من عمل، غير أن أقوى هذه التداعيات تلك المتعلقة بمفهوم الديمقراطية، وقد حاولنا في هذه الدراسة رصد التقدّم الذي أحرزه الإسلاميون بمناسبة حلول الربيع في اتجاه الديمقراطية.

لقد انتقل الإسلاميون بشكل شبه حاسم، في أجواء الثورات العربية على أنظمة الاستبداد من الديمقراطية الأداتية، التي تجسّدها أدوات الانتخاب، والتعددية السياسية، والتداول السلمي على السلطة...، إلى الديمقراطية الفلسفية التي تجسّدها مفاهيم الحرية، والقانون الوضعي، والمساواة، حيث تبدد في هذه الأجواء الكثير من الشبهات والتحفظات الإسلامية على الديمقراطية، بعد أن كانت تشكل عقبات كأداء أمامها.

ويُعتبر حزب العدالة والتنمية المغربي، من خلال أطروحاته المختلفة في العمل السياسي، وآخرها أطروحة المؤتمر السابع، نموذجًا لغيره من الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية في العالم العربي في الأخذ بالديمقراطية في أبعادها التقنية والفلسفية؛ إذ استطاع ابتكار وجهات نظر متماسكة حول المفاهيم - الأساس للديمقراطية، توفّق بين هويته الدينية ومقتضيات الاجتماع السياسي الحديث:

- **في موضوع الحرية**: تمكّن هذا الحزب من مقاربة إشكالية الحريات عمومًا والحريات الفردية خصوصًا بمنهج ديمقراطي، قائم على التمييز بين الحريات العامة والحريات الخاصة، ووجوب احترام الإرادة العامة، مع الالتزام بحفظ حقوق الأقليات وحرياتهم من خلال القانون.

- **في موضوع الشريعة والتشريع**: جعل هذا الحزب التشريع من اختصاص الأمة من خلال ممثليها في المجالس النيابية، معتبرًا إياه ممارسة وضعية صرفة، متأثرة بالأحوال والظروف، في حين جعل الشريعة مرجعية عامة، ذات سلطة مصدرية، شأنها شأن المواثيق الدولية وغيرها من المصادر.

- **في موضوع المساواة**: يعتبر حزب العدالة والتنمية المساواة حقًا من حقوق المواطنة التي يتساوى فيها الجميع، بغضّ النظر عن جنسهم أو عرقهم أو دينهم أو انتمائهم الطبقي. وحرصًا منه على هذا المبدأ، يحاول، من خلال سياسة التمييز الإيجابي، رفع حظوظ المرأة، ومستوى حضورها سياسيًا واجتماعيًا. بل الأبلغ من هذا كله، موقفه من التمييز الديني بين الجنسين؛ إذ لم يكتف إزاءه بلافتة الشرعية الدينية، بل عزز هذه الأخيرة بالشرعية الديمقراطية، وجعل التمييز ترجمة للإرادة العامة لا إكراهًا دينيًا لمجموع المواطنين.

كمال عبد اللطيف *

ما بعد الثورات العربية: الإصلاح الديني والعلمانية

يفكّر هذا البحث في ما بعد الثورات العربية من خلال ثلاث قضايا كبرى: المشروع الديمقراطي والإصلاح الديني وقضية العلمانية. ويتمثّل هاجسه في تحصين المنجز الثوري الحاصل في الوطن العربي الكبير، ودفعه لبلوغ الأفق الذي يطمح إليه: عتبة الديمقراطية. وهو، في مقاربته كيفيات التحصين، لا يقصر اهتمامه على الانتقال السياسي (وما يقتضيه من تأسيس هيئات ودساتير وعقود)، بل يتعدّاه إلى مسألة الإسناد الفكري للثورات الحاصلة، لاعتقاده أنّ نجاح الثورات العربية في تخطّي المراحل الانتقالية وبلوغ عتبة الانتقال الديمقراطي، يتطلب ثورة ثقافية تقوم على مغالبة التقاليد الفكرية الراسخة عبر إتمام معارك الإصلاح الديني في الفكر العربي، والاستمرار في توطين قيم الحداثة وما يرتبط بها، في موضوع فصل الدين عن الدولة.

لا يخفي البحث خشيته، إذاً، من أنّ فترة الانتقال السياسي التي تجري اليوم بعد الثورات العربية، يمكن أن تترتب عنها، إذا لم يتم التحكّم في توجيهها وضبط ملامحها العامة في إطار توافقات آنية وأخرى في المدى المتوسط، عودة الحال إلى ما كان عليه، لنصبح مرة أخرى أمام أنظمة لا تختلف عن تلك التي أطاحتها.

مقدّمـة

تثير التحوّلات التي نتجت من الثورات المتواصلة في عدد من البلدان العربية أسئلة كثيرة. ولعل معاينة النتائج الأولى للمشهد السياسي العربي، في الطور الانتقالي لما بعد الانفجار السياسي، في البلدان التي

* أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر، جامعة محمد الخامس، الرباط – المغرب.

تمت فيها الانفجارات الاحتجاجية، تتيح لنا الاقتراب من بعض آثار ما حصل في المجتمع العربي ونتائجه، خلال عام ٢٠١١ وإلى يومنا هذا[١].

سنوجّه اهتمامنا في هذه الورقة نحو زاوية محددة من الحدث وآثاره. يتعلق الأمر بمحاولةٍ في تعقّل موضوع وصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى الحكم، قصد التفكير في النتائج المحتملة لهذا الوصول، في علاقتها بالمشروع السياسي الديمقراطي وقيمه الوضعية والتاريخية. وسنعتمد في عمليات المساءلة والفهم على المعطيات الحاصلة في البلدان، التي شكلت طلائع الحدث الثوري في تونس ومصر والمغرب، وهي البلدان نفسها التي عرفت بعد الحركات الاحتجاجية وصول أحزابها الإسلامية إلى السلطة، وذلك قصد التمثيل العياني لما يحصل اليوم على أرض الواقع، ثم بناء أهم القضايا التي نعتقد أنها موصولة بصور الانتقال السياسي الجارية اليوم.

نتجنّب في هذا العمل، قدر المستطاع، المواقف القبْلية والأحكام العامة، كما نتجنّب فكرة المؤامرة التي تغفل الطابع المركّب والمعقّد، لأسئلة السياسة والتحوّل في التاريخ، لنقترب من التفاعلات والتناقضات التي تجري في الواقع. يوجّهنا في ذلك كله هدف مركزي يتعلق بالبحث في كيفيات إنجاح مسلسل الانتقال السياسي والديمقراطي في المجتمعات العربية.

إن ما بعد الثورات العربية في عنوان ورقتنا، يحيل إلى الأفق الديمقراطي الذي شكّل الإطار العام لأغلب شعارات الميادين العربية. أمّا الإصلاح الديني والعلمانية فيرتبطان في تصوّرنا بما نفترض أنه المهمات المطلوبة في فضاء الفكر العربي اليوم، لعلنا نتمكن من إبداع مخرج تاريخي قادر على تحويل الحدث الذي أسقط أنظمة في الحكم مستبدة وفاسدة إلى حدث صانع لمرحلة انتقال سياسي، تمهّد بدورها لما نتطلع إليه من أفق ديمقراطي مأمول[٢].

تهتم الورقة ببناء ما يسعف بالمواجهة النظرية لمختلف مظاهر التحوّل في أبعادها السياسية والأيديولوجية، وتتوخى أساسًا تركيب جملة من القضايا المحفزة على مزيد من الجدل التاريخي في الموضوعات التي أشرنا إليها؛ فنحن نعتقد أن الحوادث التي حصلت تدعونا إلى العناية بالمتغيرات في جريانها الفعلي، مع تجنّب الأحكام المسبقة في باب مواقف الإسلاميين من الحداثة والديمقراطية، أكان منها الأحكام القطعية في موضوع رفض الإسلاميين للتحديث السياسي أم الأحكام الجديدة المتحمسة لبعض تيارات الإسلام السياسي، والتي لا تتردد في إعلان المستجدات، في مواقفهم من الديمقراطية والمشروع السياسي الحداثي، مغفلة أدبياتهم الواضحة في موضوع المرجعية وتطبيق الشريعة الإسلامية، ومغفلة في الآن نفسه الرهانات المطروحة على الإسلاميين في علاقاتهم بنزعات السلفيين والشيعة والطرقية، والإسلام الذي ترعاه الأنظمة السائدة.

إن هذا العمل يفرض علينا الجمع بين آليتين في المتابعة والتحليل والفهم: آلية المقاربة السياسية بمختلف المقدمات التي تأخذ بها، وآلية المقاربة الفكرية التأملية، المستندة إلى مقدمات الفكر التاريخي ومكاسب الفكر النهضوي العربي، في أبعاده التنويرية الموصولة بمكاسب الفكر المعاصر، وتجارب المجتمعات الأخرى في التاريخ. ورغم صعوبة الجمع المذكور في لحظات الإنجاز والتركيب، فإننا نعتقد أن ضرورتها تسمح لنا بنوع من المغامرة المطلوبة، قصد التخلص من بعض المواقف القطعية الجاهزة، والاقتراب أكثر من العلامات والمؤشرات،

١ كمال عبد اللطيف، «الحدث التونسي وأسئلة الإصلاح السياسي العربي: أوليات وسياقات وآفاق،» في: أمحمد مالكي [وآخرون]، **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، الفصل ١٢.

٢ كمال عبد اللطيف، «مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافيّة للثورات العربيّة،» في: مجموعة مؤلفين، **الانفجار العربيّ الكبير: في الأبعاد الثقافيّة والسياسيّة** (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١).

الصانعة لحاضر برهانات سياسية جديدة لا تزال في طور التشكل، في زمن حصلت فيه الإطاحة بأنظمة مستبدة كنا عجزنا عقودًا طويلة من الزمن عن خلخلة أسسها والتخلص من مظاهر فسادها.

ونفترض أن المساهمة في تحصين حدث الثورة، وتحويله إلى حدث قادر على انخراط المجتمعات العربية في التمرس بقواعد العمل السياسي الديمقراطي، يتطلبان الوعي بأن التحوّل الديمقراطي في التاريخ يستدعي أولًا تعزيز خيارات ثقافية معيّنة، كما يقتضي تأهيلًا اجتماعيًا يجعلنا في مستوى المشاركة السياسية المطلوبة في المجتمعات الديمقراطية.

لهذا، نشير إلى أننا نميل في هذه الورقة إلى الحديث عن الانتقال السياسي بدل الانتقال الديمقراطي، ذلك أن كثيرًا من الحوادث التي حصلت، بعد أن عصفت رياح الثورات العربية بأنظمة كانت توطّن العزم على الاستمرار والتوريث، تشير إلى تحوّلات سياسية مؤكدة في واقعنا، وذلك رغم استمرار حصول كثير من التداعيات التي ولّدها الانفجار الاحتجاجي الحاصل في مجتمعاتنا. أمّا الانتقال الديمقراطي وآلياته، فهما أمران مرغوب فيهما ومطلوبان، كما تؤكد ذلك شعارات الاحتجاج الاجتماعي، التي اعتُبرت عماد الثورات العربية، إضافة إلى أنهما يعدّان محصلة للتفاعلات السياسية والاجتماعية القائمة اليوم في كثير من البلدان العربية. ولهذا السبب، نُدرج ورقتنا في باب المقاربات الإيجابية للانفجار، الذي شمل في عام ٢٠١١ مختلف المجتمعات العربية.

لن نكتفي في هذا العمل بتركيب معطيات تُعنى بتحليل المشهد السياسي في أبعاده الانتقالية المشار إليها آنفًا، بل إن مساعينا البعيدة تروم التفكير في جوانب من التحديات النظرية والسياسية، التي يطرحها هذا المشهد في فكرنا السياسي، وتطلعاتنا الرامية إلى ولوج أبواب المشروع السياسي الديمقراطي وبدء السير على دروبه.

ولا بد من أن نوضح هنا أن عمق الانفجار الحاصل في الميادين خلال العام الماضي لم ينتج بعدُ ما يكافئه في مستوى الذهنيات والأفكار؛ فلا نزال نعاين كثيرًا من مظاهر التموقعات السياسية والمذهبية القاطعة والمغلقة. ومن هنا تنبع عنايتنا في هذه العمل، من بلورة الأسئلة المناسبة لحجم التحولات الجارية، بهدف تطوير الجدل وإضاءة جوانب من الفعل التاريخي، الذي أسقط أنظمة كانت قد بلغت الحدود القصوى في التلاعب بمصير شعوبها ونخبها. ولن نكتفي بهذا، بل إننا نتوخى أيضًا فتح باب الجدل كذلك، في واقع النخب السياسية العربية، التي استأنست بمربع اللعب المتاح في موضوع علاقتها بالسلطة وأنظمتها، ولم تفكر في كيفيات توسيعه ورفع حدوده.

ويكشف تشخيصنا للمجال السياسي الممهّد لأفعال الاحتجاج، الصانعة للانتقال السياسي، اتساع هامش المبعَدين عن العمل السياسي الشرعي والمتاح، وفي مقابل ذلك، نلاحظ اتساعًا آخر في هامش العمل الخيري وأعمال الإحسان المدنية، الأمر الذي وضع المجتمع أمام فاعلين سياسيين جدد، حيث يمكن أن يلاحظ المتابع للمجتمعات العربية خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي تزايد الجماعات الدعوية[٣]، وتنامي الفرق الصوفية والنزعات السلفية، وفرق الإسلام السياسي، وذلك ضمن سياقات محلية ودولية. وقد أثمر ذلك كله، كما يعرف الجميع، تنامي شبكات الإسلام السياسي السلمية والجهادية، الافتراضية والواقعية، ثم انتشار قنوات الهداية والعلاج بالطلاسم.

نجمت عن كل ما سبق، في ظل أزمة البطالة المستفحلة وسط قطاعات الشباب من خريجي الجامعات، ظواهر

٣ يرتبط حزب العدالة والتنمية بحركة التوحيد والإصلاح، وهي حركة دَعَوية تساهم معه في عمليات الاستقطاب والتعبئة، مثلما هو عليه الحال في مصر بين حزب الحرية والعدالة وجماعة الإخوان المسلمين.

جديدة طورت مواقف وتصورات مختلفة عن النمط السائد للعمل السياسي، من دون أن نغفل الإشارة إلى توقف الأحزاب السائدة عن أعمال التعبئة والاستقطاب، الأمر الذي أنتج مشهدًا سياسيًا لا يزال في حاجة إلى المعاينة والتوصيف. أمّا التيارات الحداثية الليبرالية، فقد ظلت تعاني فقرًا في التصور والرؤية، من دون أن نغفل عجزها في عمليات توطين آليات ومفاهيم المشروع الحداثي، الأمر الذي ترك المجال مفتوحًا أمام صور المدّ المحافظ، فأصبح حاضرًا بقوة وكثافة في الفكر والسياسة والمجتمع، بل اتجه إلى تحويل كثير من المظاهر والسلوكات إلى قواعد راسخة، في مجتمعات تروم التخلص من التقليد والانتصار لقيم النهضة والتقدم والإبداع.

ولا بد من الإقرار هنا أيضًا بفشل الأحزاب القومية، وتقوقع فضائل اليسار وعدم قدرتها على إنجاز النقد الذاتي المطلوب، بعدما أصبح تراجعها أمرً قائمًا ومؤكدًا. إن عودة الفاعل القومي إلى لغة الهروب بالاكتفاء بتحرير البيانات، وسعيه إلى الأخذ بتلابيب الإسلام السياسي في مشاريع مؤسسية للعمل المشترك، يكشفان حدّة الأزمة التي بلغها الأفق القومي في الفكر العربي. أمّا اليسار بفصائله المتشرذمة، فقد توقف عن التفكير والعمل، وترك المجال الاجتماعي أمام خيارات الإسلام السياسي وأفعالها الخيرية، المبنية في إطار شبكات تجمع العمل الدعوي بالعمل الاجتماعي والسياسي، متناسيًا دوره التاريخي في التحرير والعدالة والتقدم.

لا شك أن شروطًا أخرى ساهمت في إفراز جوانب من النتائج التي سطرنا باختزال كبير في الفقرات السابقة، ومن بينها أيضًا بطش أغلب الأنظمة العربية، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، ببعض تيارات اليسار. وما زاد التيارات المذكورة ضمورًا هو شيخوختها، شيخوخة العمر الزمني، المتمثّلة في عدم قدرتها على تجديد آليات عملها في مجتمع يتغير، وعالم لم يعد الصراع الدولي فيه واضح الملامح، إضافة إلى الشيخوخة الاعتبارية، ممثّلة في فقر المفاهيم المستعملة في فهم المجتمعات العربية، حيث يستمر كثير من اليساريين العرب في الاقتراب من أسئلة الواقع العربي بتغييبه، والاكتفاء بالنظر إليه بواسطة ترسانة من المفاهيم المتآكلة لا تساعد في عمليات الإمساك بالتحولات الجارية ونوعية الصراع القائمة داخل المجتمعات العربية، الأمر الذي ينتج منه عدم قدرة نخب اليسار على الإلمام بظواهر المجتمع ومتغيراته في تنوّعها وتحوّلها.

لقد شخّصنا في الفقرات السابقة، وبصورة مختزلة، جوانب من التحوّلات الحاصلة في المشهد السياسي العربي. والهدف من ذلك رسم معالم الطريق التي اخترنا لهذه الورقة ولأسئلتها، ويتعلق الأمر بمحور أول نتّجه فيه إلى تشخيص مشهد ما بعد الثورات العربية، لنقف على مظاهر الانتقال السياسي العربي وسماته، كما تجسمت في ظاهرة وصول الإسلاميين إلى أجهزة السلطة، وتداعيات الوصول ومساراته. ثم ننتقل في محور ثان إلى بلورة جوانب من التحديات الجديدة المطروحة أمامنا في المجال السياسي وفي مجال الفكر العربي، ونتوقف أساسًا أمام موضوعي الإصلاح الديني وأسئلة العلمانية في الفكر العربي، لنركّب في النهاية جملة من الخلاصات العامة.

في الانتقال السياسي العربي، الإسلاميون في السلطة

ترتّب عن الاحتجاجات المستميتة التي شملت أغلب المجتمعات العربية، طوال أشهر عام ٢٠١١، وصول بعض أحزاب الإسلام السياسي وتياراته إلى دواليب السلطة وأجهزتها. ويتعلق الأمر بكلٍ من حزب النهضة في تونس، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، ثم حزب العدالة والحرية في مصر.

وإذا كان كثير من الدارسين والملاحظين يعتبرون أن الوصول المذكور لم يكن متوقّعًا، وذلك بحكم أن أفعال الاحتجاج كانت في لحظات إطلاقها في أغلب الساحات العربية مفتوحة على فاعلين يندرجون في فلك المهمشين

والهامشيين من الشباب، ومختلف الفئات الاجتماعية المتضررة من حالات الاحتقان الاقتصادي والاجتماعي داخل هذه المجتمعات، إضافة إلى أن بعض الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية اتخذت من حدث الانفجار لحظة حصوله مواقف رافضة له ولنتائجه، وبعضها الآخر مارس كثيرًا من التردد والازدواجية في قبول شعارات الثورات العربية وتداعياتها ورفض هذه الثورات والتداعيات[٤].

وما يجري إغفاله، في نظرنا، في سياق فهم ما حصل، هو أن أحداث التاريخ المفصلية والانتقالية الكبرى، من قبيل رياح وعواصف الانفجارات العربية، تحتاج إلى رؤية مركَّبة، بحكم أن الحدث في لحظات اشتعاله يتحول بفعل أصابع الصانعين له ومن يلتحق بهم، مختبرًا حيًا لترتيب سياقاته وآفاقه، فلا يعود ممكنًا إدراك ما يجري بمنطق السببية الميكانيكية. بل إن درجة تعقّد ما يجري تولِّد ما يمكن تصوره وتوقّعه، كما يمكن أن تولِّد ما لا يخطر ببال الذين ينتظرون، وينظرون بأعين تستخدم قواعد في النظر مستمدة من تجارب وسياقات مختلفة عن سياقات ما جرى ويجري في مجتمعنا. ومن هنا أهمية العناية المباشرة بما يجري في المحيط السياسي العربي، وبناء الفرضيات الموصولة بحالته في مستوياتها المركّبة.

إن الأمر المؤكد هنا هو أن الواقعة الكبرى أوصلت تيارات سياسية إسلامية إلى سدّة السلطة، وهي تيارات معروفة في المشهد الحزبي داخل مجتمعاتها، وأغلبها كان محظورًا ثم حصل على الشرعية القانونية، ومارس معارضة أنظمة الحكم في بلدانه.

ولأننا نواجه حدثًا غير مسبوق؛ حدثًا يندرج في دائرة الأعمال الثورية بامتياز، من دون أن يكون حاملًا لمواصفات بعينها تضعه في خانة هذه الثورة أو تلك من ثورات التاريخ، فإن ردود الفعل الحاصلة بعده جاءت مثيرة للجدل، وقد يكون هذا شأن جميع الأفعال المؤثرة في سير التاريخ[٥].

لا بدّ من أن نوضح هنا أن الأمر المثير في سياق ما نحن بصدده هو التداعيات والنتائج التي حصلت بعد ذلك، إذ احتلت أحزاب إسلامية أغلب المواقع التي حصلت فيها الاحتجاجات الكبيرة في العالم العربي على أغلبية تؤهلها لمقاعد السلطة، ولأن الأمر في الصورة التي برز بها كان مفاجئًا، وخاصة في أعين وأذهان المحللين الذين واكبوا شعارات الاحتجاج ومطالب المحتجين، وانتبهوا إلى أفقها الليبرالي المتمثّل في الدعوة إلى الحرية وإسقاط أنظمة الطغيان، وطالبوا بالكرامة والعزة وبمختلف الحقوق الموصولة بسجلات حقوق الإنسان، كما تبلورت في أدبيات حقوق الإنسان. إلّا أن الرجّة الحاصلة تتمثّل في حصول أحزاب ذات مرجعية دينية إسلامية على أعلى النسب في الانتخابات التي تم تدبيرها، بعد نجاح أفعال الاحتجاج وقدرة هذه الأفعال على بناء ما يناسب الفعل الاحتجاجي الذي مارست، حيث أسقطت الحكومات الفاسدة، وحصول ما أطلقنا عليه في هذه الورقة صفة الانتقال السياسي.

نقصد بالانتقال السياسي الفعل الذي يختلف عن الانتقال الديمقراطي، ذلك أننا بعد الثورات العربية ولجنا

---

٤ تحدث بعض المحللين عن سطوة الإسلام السياسي على نتائج الثورات العربية، كما تحدث البعض الآخر بلغة المؤامرة المرتَّبة الخطوات والملامح، وأغفلا معًا مكر التاريخ، كما أغفلا ضرورة تدخل الفاعلين السياسيين للمساهمة في تحويل ما حصل في ضوء تطلعات الشعوب، وهو أمر مشروع.

٥ استخدمنا في بداية اندلاع الاحتجاجات الاجتماعية في تونس ومصر والمغرب، مفردة الانفجار بحكم إيحاءاتها الجيولوجية، التي بدت لنا مكافئة لما يحصل في الساحات والميادين العربية، ثم انخرطنا في لحظة ثانية من لحظات تطور الحدث، وهروب [الرئيس] زين الدين بن علي من تونس، ثم إطاحة [الرئيس] حسني مبارك، إلى استخدام مفهوم الثورة، لتوسيع دلالة الثورة بالمتغير العربي، الأمر الذي يساعد في عملية بناء نظريات الثورة في الفكر السياسي.

دروب الفترات الانتقالية؛ فترات تأسيس الهيئات القادرة على تدبير المرحلة الانتقالية في التاريخ. وقد استوعبت هذه الفترة في الصور التي تمت وتتم بها، مطلبين كبيرين: إعداد دساتير جديدة، وذلك بإعادة تحرير الدساتير المناسبة للتوافقات والعقود المفترض أن تحصل بين الحاكمين والمحكومين، في مجتمعات قامت بتغيير حكامها، وتتجه اليوم لكتابة عقد جديد يوضح بنية النظام السياسي المختلف عن النظام المنهار.

ومن الأمور اللافتة للنظر أن أغلب الدول العربية انخرطت، إمّا بفعل الثورات العربية وإمّا بفعل إيحاءات وعدوى المتغيرات الجديدة المترتبة عنها، في بناء شرعية جديدة يتم فيها التخلي عن كثير من أساليب العمل السياسي التي كانت سائدة قبل حصول الانفجارات الاحتجاجية الرافضة للطغيان والفساد. ويحمل هذا الأمر مزايا عدة موصولة بالتغيرات التي ساهمت في خلخلة تقنيات كثيرة، وهو ما نفترض أن تكون له انعكاسات في مشهدنا السياسي.

يشير الانتقال السياسي إلى فترة بناء المؤسسات انطلاقًا من التوافقات التي يرتبها الفاعلون في المشهد السياسي، وانطلاقًا من بنود الدساتير الجديدة، وما يفترض أن تستوعب من جديد في اتجاه بناء دولة الحق والمؤسسات، حلم المجتمعات العربية بمجتمع المواطنة والحرية[٦].

وإذا ما استثنينا المواقف الراديكالية أو الجذرية التي عبّر عنها بعض الفاعلين من السياسيين والمثقفين في المجتمعات العربية، نجد أن مرحلة الانتقال التي نعيش أطوارها اليوم اتسمت بمظهر يدل على حيوية المجتمع السياسي العربي. صحيح أنها تضعنا -بلغة الفكر- أمام مفارقات، لكنها تضعنا في الوقت نفسه أمام إجراءات تاريخية ضرورية لتجاوز أزمات قائمة، أو العمل على التقليص من حدّة بعض المآزق التاريخية. وقد انتبه المحللون السياسيون في تونس والمغرب ومصر إلى أن المشهد السياسي في الأقطار التي تعيش هذه المرحلة الانتقالية تأقلم بإيقاع سريع مع ما حدث، وما ترتب عنه من نتائج أوصلت فريقًا سياسيًا دون آخر إلى دواليب الأجهزة التنفيذية.

لا يعني هذا أن عبور مراحل الانتقال يعَدّ أمرًا سهلًا أو ميسّرًا، بل إن الفاعل السياسي في صيغة الجمع لجأ في الفضاء السياسي لمجتمعه إلى الاستفادة من مكاسب وخبرات تاريخية محددة، من دون أن ننسى الإشارة إلى التكلفة التاريخية المترتبة عن كل ما سبق، وهي تكلفة تعادل في نظرنا تعزيز الطموح في التغيير والتجاوز بمنطق التاريخ.

لم يؤدِ وصول الأحزاب السياسية ذات المرجعية الإسلامية إلى الحكم إلى حصول أزمة سياسية، بل إن قواعد اللعبة الديمقراطية أدّت، من ناحية الشكل على الأقل، إلى لزوم تشكيل أغلبيات من أجل ضمان عمل سياسي مريح، فوجدنا أن حزب العدالة والتنمية في المغرب يشكل الأغلبية الحكومية من بعض أحزاب الكتلة، حزب الاستقلال وحزب التقدم والاشتراكية، إضافة إلى حزب الحركة الشعبية. ومن المعلوم أن حزب التقدم والاشتراكية يُعتبر في الأساس حاملًا الاسم الجديد للحزب الشيوعي المغربي، وهو حزب يدرج انطلاقًا من خياراته الأيديولوجية والسياسية في أفق اليسار، الأمر الذي يكشف أننا أمام مرونة ملحوظة في موقف الطرفين، موقف حزب العدالة والتنمية وموقف حزب التقدم والاشتراكية. ولن نهتم هنا بالمسوّغات التي عبّر عنها كل منهما، فما يهمنا في الأساس هو المرونة السياسية الصانعة للتحالف المرحلي الانتقالي، وهو التحالف الموصول

٦ انظر: كمال عبد اللطيف، «سلطة المشاركة ودولة المؤسسات،» في: كمال عبد اللطيف، **مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات في صعوبات التحديث السياسي العربي** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٢)، ص ٩-٤٥.

بسياق وشروط التحولات التي عرفها المغرب في الربيع العربي، والمختلفة في كثير من جوانبها عن سياقات ما حصل في تونس ومصر، وباقي الدول التي عرفت الانفجار المذكور.

أمّا في تونس، فقد فوجئ أيضًا المتابعون والمهتمون بالتحالف الحكومي الذي يقوم بتدبير المرحلة الانتقالية، والذي يتكوّن من حزب النهضة وحزب المؤتمر من أجل الجمهورية، وحزب التكتل من أجل العمل والحريات. وفي مقابل هذا الفعل السياسي الذي وضعنا أمام مرحلة انتقالية تفترض أن تشكل مرحلة في تدبير الانتقال نحو توطين الأفق الديمقراطي في مجتمعاتنا.

نجد في دائرة المثقفين مواقف أكثر تناقضًا؛ فهناك من جهة من يفسّر كل ما حصل بمنطق التآمر والتدبير المسبق، ويذهب في ذلك بعيدًا فيشير إلى الحلقات التي حصل فيها ترتيب كل ما جرى ويجري، من أجل إعطاء السلطة لتيارات إسلامية معتدلة ومتنورة وليبرالية؛ تيارات يفترض بحسابات معيّنة أن تكون فاعلة ومتصالحة مع المتغيرات الجارية في بلدانها وفي العالم.

إن بعض الذين يرون هذا يذكّروننا بأن بعض أطر حزب العدالة والتنمية وقيادييه في المغرب كانوا قد اتخذوا مواقف ضد حركة ٢٠ فبراير وضد الاحتجاجات الاجتماعية في المغرب، رغم أنهم كانوا ينتمون إذ ذاك إلى حزب معارض. لكن هؤلاء ينسون مسألة معروفة تتعلق بأبرز مدبّري احتجاجات الحركة المذكورة ومطلقيها لحظة انفجارها، وهي المعنية بتيار النهج الديمقراطي،الذي هو فصيل سياسي راديكالي، وجماعة العدل والإحسان(٧). أمّا في مصر، فكانت مواقف حركة الإخوان المسلمين في مصر، من احتجاجات ميدان التحرير في القاهرة والساحات العمومية في الإسكندرية وبورسعيد. ورغم أن هذا المنطق لا يساعد كثيرًا في تحليل الحدث وتداعياته، وصورة المشهد السياسي الحزبي في الدول التي عرفت الحدث، فإنه يؤشر في نظرنا على تعقّد الموضوع الذي نحن بصدد التفكير فيه.

في مقابل الموقف السابق، نجد أن من المثقفين من يولي الحدث عناية كبيرة، إذ هو الذي زحزح أنظمة الحكم في تونس ومصر وليبيا واليمن والمغرب، وأطاح بعضها بضربة استوعبت كثيرًا من مظاهر الإبداع في التاريخ السياسي المعاصر. ولن نتمكن من إدراك روحها المبدعة وفعلها التاريخي المركّب إلّا عندما نتذكر الهذيان السياسي السابق عليها، في كل من مصر وليبيا وتونس. ونتذكر في الآن نفسه درجة الاستبداد التي حولت في يوم من الأيام نموذج انتقال السلطة في سورية إلى نظام قابل للاقتداء، حيث ظهرت علامات ذلك ومؤشراته في كلٍّ من مصر وليبيا.

هناك وجه ثالث لتشخيص ما حدث: يتعلق الأمر أولًا بمراعاة نتائج الانتخابات الحاصلة بعد الثورات والمنتجة لأغلبيات حكومية تقودها أحزاب بمرجعية إسلامية. إن قبول ما حصل يعني، في نظر بعضهم، الدخول في باب الاستئناس بقواعد اللعبة الديمقراطية، كما يعني استيعاب الفصائل الإسلامية غير الجهادية وغير السلفية

٧ تأسست جماعة العدل والإحسان في أيلول/ سبتمبر ١٩٨١، وأصبحت تحمل اسمها الحالي عام ١٩٨٧. وتكشف أدبياتها أننا أمام مجموعة دينية تضع نفسها في معارضة النظام السياسي المغربي وبصورة جذرية. وهي تتبنّى لاءات ثلاثًا: لا للعنف، لا للسرية، لا للتعامل مع الخارج. كما أن هذه الأدبيات تجعلنا نقف أمام حركة اجتماعية سياسية تروم تغيير الأوضاع القائمة في المجتمع المغربي، رغم مظهرها الديني.
وتستند أدبياتها السياسية، المتمثلة في نصوص شيخها عبد السلام ياسين، إلى سجلّ الكتابة الإسلامية التقليدية بمختلف مسمّياتها، إنها تتحدث عن الجاهلية وغياب الشورى، وتعتبر القومة كمرادف للثورة، التي يعادل تحققها العودة إلى إحياء الخلافة، واستعادة أمجاد الدولة الإسلامية ونظامها في العمل.

النصية، الأمر الذي يفتح الباب على مصراعيه لإعادة فتح باب الاجتهاد في النظر إلى موضوع نمط الدولة الجديدة، في علاقته بنمط الخلافة والحكم في أزمنة خلت.

وفي هذا السياق، نعتبر أن أمامنا، في ضوء ما حصل في مجتمعاتنا بعد الثورات العربية ووصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى الحكم، مهمة إتمام مشروع الإصلاح الديني، ولا يحصل ذلك في نظرنا إلا بمزيد من الدفاع عن قيم الاجتهاد والإبداع. ونفترض أن وصول الإسلاميين إلى السلطة يمكّننا من مواصلة استكمال التحديث الثقافي في الفضاء الاجتماعي العربي. ولهذا السبب سنفكر **في موضوع الإصلاح الديني في تاريخنا المعاصر وفي حاضرنا، لنقف على حدوده وعوائقه.**

صحيح أننا نتبيّن في خطابات الفاعلين السياسيين باسم الإسلام السياسي نزعة جديدة في المواءمة بين مجتمعنا وثقافتنا ومكاسب الأزمنة المعاصرة، مع قدر من الإلحاح على المرجعية الدينية، تحت غطاء عدم التفريط في الهوية الثقافية للأمة، الأمر الذي يجعلنا نتساءل من زاوية أخرى، وبناء على جدليات التاريخ، ألا يمكن أن يساهم فعل التغيير الحاصل اليوم، رغم لازمة المرجعية التي ترد في الأغلب الأعم بصورة تمويهية، في علمنة الإسلام السياسي؟

هناك من يرى صعوبة ذلك، معتبرًا أن في الإسلام السياسي اليوم، رغم كل المرونة الخطابية التي يعلنها الناطقون باسمه، ميلًا متزايدًا إلى الحديث باسمه من طرف فاعلين آخرين يستخدمون بدورهم الدين في الصراع السياسي، ولهذا الأمر خطره على الدين. وفي الوقت نفسه، هناك من يعتبر أن العولمة تتجه إلى إجبار الإسلام السياسي على استعمال لغة المجال العام الوضعية والتاريخية، حيث بدأ بعض تياراته التي لا تخفي براغماتيتها، يخفف من العتيق من مفرداته، ويستعمل، كغيره من القوى السياسية، الوسائط الجديدة في التواصل(٨).

يجب ألّا ننسى هنا تعقّد فئات المنضوين تحت راية تيارات الإسلام السياسي، وكنا أشرنا آنفًا إلى عجز الأحزاب اليسارية والليبرالية التقليدية عن توسيع قواعدها وإدماج الشباب في فضاء العمل السياسي الحزبي، الأمر الذي شجع مجموعات منهم على الانخراط في الجماعات السياسية الدينية، بحسابات تختلف عن تقديرات القادة المؤطّرين لهم، إضافة إلى أن التنافس والعمل داخل فضاءات العمل السياسي الحزبي يولّدان معطيات جديدة، نفترض أنها تسمح بمزيد من التخفيف من أعباء المطلقات في العمل السياسي، وضمن هذا الأفق، **سنقترب من العلمانية وموضوع الدولة المدنية في سياق تحوّلات الفكر السياسي العربي.**

ما بعد الثورات العربية، في كيفية الإسناد الثقافي للأفق الديمقراطي

مهّدنا في المقدمة للزاوية التي نفكر فيها في موضوع الإسلاميين والديمقراطية. ورتبنا في محورها الأول جملة من المعطيات التي سمحت لنا بتشخيص مفهوم الانتقال السياسي الجاري وسماته، كما تشكلت في المشهد السياسي العربي، وفي بعض ردود الفعل الحاصلة في المشهد الثقافي العربي، وخاصة في البلدان التي عرفت درجات عالية من الاحتجاج ترتب عنها متغيرات عدة، يفترض أن تساهم في تسريع وتائر الإصلاح، والاقتراب من أبواب الأفق الديمقراطي.

8 Bertrand Badie et Dominique Vidal, dirs., *Nouveaux acteurs, nouvelle donne: L'état du monde 2012,* état du Monde (Paris: La Découverte, 2011), p. 62.

ونتجه في المحور الثاني إلى مقاربة فكرية تضعنا أمام موضوعات موصولة بعضها ببعض، وموصولة، في الآن نفسه، بسياقات الراهن السياسي العربي وتداعياته، نقصد بذلك الأفق الديمقراطي وسنده الفكري المتمثّل في كلٍّ من الإصلاح الديني وموضوع فصل الدين عن الدولة.

وإذا كنا نعتقد أن الثورات العربية في المنطلق لم تحصل لتحقق صحوة دينية، كما يحلو لبعضهم أن يتصور، بل اتجهت منذ إعلانها إلى التعبير عن تطلعات المتظاهرين، التي كانت تروم التخلص من الأنظمة الاستبدادية، أنظمة الحزب الواحد، التي تُحوِّل الدول إلى ممتلكات خاصة، كما كانت تريد التخلص من أنظمة التعددية المصنوعة بالمساحيق قصد التمويه، فإن هذه الثورات قامت لتخاصم هذه الأنظمة مجتمعة، كما قامت لتواجه الاستبداد المسلح بالدين، أو المسلح بالعقائد الشمولية.

صحيح أن التحوّل السياسي يؤشر في مجراه الراهن على معطيات لم تكن في الحسبان، إلّا أن مكر التاريخ منتوج تاريخي قابل للتعقل والمواجهة، ثم إعادة التدخل، وخاصة عندما يقف الفاعل السياسي أمام ظواهر معقّدة ومتناقضة. ولعل فرز المعطيات التي ذكرنا، والسعي إلى إنجاز محاولات في تعقلها، وذلك بمزيد من العمل على دمقرطة نزعات الإسلام السياسي، يتطلبان جهودًا من الحوار المتواصل والمنتج مع مختلف مكونات المجتمع. إن المأزق الراهن الذي أفرزته صناديق الاقتراع، يدعونا إلى التفكير في كيفية حماية الأفق الديمقراطي الذي نتطلع إليه من مختلف أشكال التحايل التي تتجه إلى تقويضه بوسائله وآلياته.

ولا بدّ من الإشارة هنا، وقبل التفكير في الجدليات التي يثيرها سياق محورنا الثاني، إلى أن بعض الباحثين اعتبر أن الحركات الإسلامية تمثّل ثورة مضادة، لأنها حركات لم تستوعب قيم الحداثة[٩]. ورغم أن هذا الموقف يحاكم المواقف العامة لبعض تيارات الإسلام السياسي، فإنه يغفل جدليات التاريخ التي تمارس على الفاعل السياسي بدورها ما يدفعه إلى تغيير مواقفه وتعديلها، وفي أبسط الحالات العمل على تكييفها مع المتغيرات الجديدة.

وإذا كانت مجتمعاتنا تسير نحو العلمنة، وفصل الدين عن الدولة، وإرساء دولة القانون التي يتساوى فيها الجميع بصرف النظر عن معتقداتهم، فإن الجدل الحاصل اليوم، على هامش وصول بعض التيارات الإسلامية السياسية في موضوع علاقة الدين بالديمقراطية، يختلف عن النقاشات والحوارات التي أثيرت حول هذا الموضوع في العقدين الأخيرين من القرن الماضي ومطالع هذا القرن. ونحن نتصور أن النقاش المطروح في هذا الباب يستدعي لزوم الاستناد إلى تاريخ الأفكار وتاريخ الأديان وربطهما بتاريخ الممارسات الاجتماعية، بل محاولة فهمهما في إطار الصراع بين مبادرات السلطات الدينية والسياسية، وما عرفه المجالان من ترابط وتنافر.

وإذا كنا نسلّم بحصول انفصال السياسي عن الديني في الغرب منذ عصر النهضة، فإننا نعتبر أن ذلك حصل استنادًا إلى مدّ دنيوي ساهمت فيه جملة من الشروط، وترتب عنه استقلال المجال السياسي[١٠]. أما التحدي الأساس المطروح اليوم أمام فكر وممارسة الإسلاميين، فيكمن في تصورنا في مواجهة الذات أولًا، وإتمام مهمة الإصلاح الديني ثانيًا[١١].

٩ **أخبار الأدب** (مصر)، العدد ٩٩٠ (٢٠١٢).

10 Champion Françoise, "« Entre laïcisation et sécularisation » Des rapports Église-État dans l›Europe communautaire," *Le Débat,* no. 77 (Novembre-Décembre1993), pp. 46-72.

١١ **تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية: أوراق مقدمة في ندوة حلب بمناسبة مرور ١٠٠ عام على وفاة عبد الرحمن الكواكبي، ٣١ أيار - ١ حزيران ٢٠٠٢**، تنسيق ماهر الشريف وسلام الكواكبي (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، فرع الدراسات العربية، ٢٠٠٣)، ص ١٤٥-١٦٢.

ورغم صدور تقارير كثيرة متناقضة في موضوع قبول أو رفض تيارات الإسلام السياسي، بعد وصولها إلى السلطة، فإننا نعتقد بأهمية متابعة أشكال حضورها السياسي وأدائها الاقتصادي، خاصة أنها ورثت في بلدانها تركات وتراكمات من الفساد وسوء التدبير. فالمؤشرات الاقتصادية الصعبة في تونس والمغرب ومصر، والمتجلية في المعدلات العالية للبطالة والفقر وتدنّي الإنتاجية، والقدرة التنافسية الضعيفة لاقتصاداتها، وانخفاض مستويات اندماجها في الاقتصاد العالمي، والتفاوت الحاد بين فئات المجتمع وبين جهاته، إضافة إلى انتشار الفساد وارتفاع معدلات الديون إلخ.. كلّ ذلك يدعو إلى كثير من المواجهة الصعبة[١٢].

يجب ألّا نغفل الإشارة إلى أن الإخوان المسلمين في مصر، شأنهم شأن معظم الحركات الإسلامية في العالم العربي، عبّروا عن مواقف مؤيدة للديمقراطية، وقدّموا برنامجًا انتخابيًا هو أقرب إلى البرامج الانتخابية التي تتبنّاها الأحزاب المدنية، وحرصوا في كل مناسبة وحين على تأكيد رفضهم اللجوء إلى العنف كوسيلة لحسم الصراع السياسي. كما أن حزب النهضة وحزب العدالة والتنمية عبّرا باستمرار عن مواقفهم الرافضة للإسلام الجهادي. إلّا أن بعض الباحثين يرى في المواقف المذكورة مجرد مواقف توظَّف قصد التمويه، ويوضح أصحاب هذا الرأي أن التيارات المذكورة تتلاعب بالدين، ومقابل ذلك يدعون إلى حماية الدين في زمن الثورات من الدولة ومن الأحزاب ومن الصراع السياسي. وهم يرون أيضًا أنه ليس لمجتمعنا مشكلة مع دينه، بل إن مشكلاته مرتبطة بالشأن العام، ولهذا الأخير منطق في المقاربة والمعالجة يختلف عن موقف الدين[١٣].

يمكن أن نشير إلى أن المواقف الرافضة لما حصل تنطلق من الاستئناس الحاصل في تدبير الدولة العربية للشأن الديني؛ فقد رتبت الدولة الحديثة في المجال العربي الإسلامي تدبيرًا معيّنًا للدين، إذ أصبحت مسؤولة عن مؤسساته وفضاءاته الرمزية والروحية، وعملت على منحه في أغلب الدول العربية موقعًا هوياتيًا في البنود الأولى لدساتيرها. ولأننا لم نعرف في تاريخنا مؤسسات راعية للشأن الديني خارج المؤسسات التي ترعاها الدولة، فإنه لم تظهر معارضات مماثلة لأشكال معارضة الكنيسة للدولة في المجتمعات المسيحية.

لكن في مقابل المعطى السابق، شهدنا في كثير من المجتمعات الإسلامية في منتصف القرن العشرين بروز شعارات تدعو إلى «العودة إلى حكم الشريعة» أو «تطبيق الشريعة»، إلّا أن الذين رفعوا الشعارات المذكورة كانوا من المعارضين السياسيين، رجال دولة سابقين أو مثقفين، ولم يكونوا من العلماء، وكان دافعهم إلى رفع هذه الشعارات يتجه إلى التحرر من هيمنة الدولة على الشأن الديني. وبظهور قوى الإسلام السياسي المنظمة في

---

١٢ رصد تقرير تاريخي للسلام الدولي الصادر في أيار/ مايو ٢٠١٢ تحت عنوان «الأجندات الاقتصادية للأحزاب الإسلامية»، مجمل التحديات الاقتصادية الكبرى التي تواجه الحكومات الإسلامية وتدعوها إلى اتخاذ قرارات ضرورية. فالمؤشرات الاقتصادية الصعبة في تونس والمغرب ومصر، والمتجلية في المعدلات العالية للبطالة والفقر وتدنّي الإنتاجية، والقدرة التنافسية الضعيفة لاقتصاداتها، وانخفاض مستويات اندماجها في الاقتصاد العالمي، والتفاوت الحاد بين فئات المجتمع وبين جهاته، إضافة إلى انتشار الفساد وارتفاع معدلات الديون إلخ..
وتساءل معدّو التقرير: هل في إمكان أحزاب النهضة والعدالة والتنمية، وحزب الحرية والعدالة مواجهة المؤشرات المذكورة وتبعاتها؟ ويكشف التقرير أن الأحزاب المذكورة أعدّت برامج اقتصادية تدور حول محاور كبرى أهمها: علاقة الدولة بالقطاع الخاص؛ مسؤولية الدولة في الحد من الفقر والبطالة؛ سيادة القانون ومحاربة الفساد؛ السياسات المالية. وهي تراهن الحكومات الإسلامية على الحكم الرشيد ومحاربة الفساد، وكذا وضع العدالة الاجتماعية في قلب عمليات التنمية الاقتصادية لتدبير اقتصاد أكثر فعالية.
ولا يغفل التقرير التذكير بأن الأحزاب الإسلامية اعتمدت في سياق توسيع قواعدها وتأمين صعودها على الشبكات الخيرية للخدمات الاجتماعية، في مجالات الصحة والتعليم والرعاية الاجتماعية. وقد أبرز بوضوح أن حزب العدالة والتنمية ركز في الأطروحة التي أعدها في مؤتمره السادس في كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢، على الطابع الليبرالي لمقاربته الاقتصادية، وهو حزب وافق على الدستور الجديد من دون أن يطالب بالتنصيص على إدراج الشريعة. انظر: **أخبار اليوم**، العدد ٧٤٥ (٢٠١٢).
١٣ **المساء**، العدد ١٨٠٧ (تموز/ يوليو ٢٠١٢).

أحزاب إسلامية، حاملة مسمّيات جديدة، تغيرت صور الصراع السياسي في المجتمعات العربية. لم يختف شعار العودة إلى تطبيق الشريعة، ولكنه تحول من أداة نقد ومعارضة لطبيعة الدولة، إلى دعوة إلى أسلمتها[١٤].

نُدرج ما سبق، ونتفهم جوانب كثيرة منه، في ضوء ما نطلق عليه عسر الانتقال السياسي الحاصل، ونعي في الآن نفسه، كيف يختلف هذا الانتقال من مجتمع عربي إلى آخر، كما نعي أن الخلاف الحالي في مصر في موضوع المادة الثانية من الدستور، والمتعلقة بسؤال هل يمكن الحكم بمبادئ الشريعة الإسلامية أم بأحكامها؟ يعكس إشكالات موصولة بخصوصيات تاريخية مجتمعية محددة.

وفي مقابل ذلك، يمكن أن نتحدث عن جوانب من يُسْرِ التحوّل في المغرب، بحكم أن التعدد الحزبي أمر قائم منذ ستينيات القرن الماضي، حين توافرت في الإصلاح الدستوري الأرضية المناسبة، فكان ألم الانتقال، لكنه كان محتملًا. ولا بدّ من القول إن الانتقال في عموم البلدان العربية جاء موجعًا، إلّا أن ميزته الأساس تكمن في كونه وضع الدولة العربية أمام المرآة، وما يبعث على الأمل في البداية والنهاية، زوال الطغيان وفتح الطريق مجدّدًا أمام الأفق الديمقراطي.

١- راهنية الإصلاح الديني، في الإسناد والتفاعل

أ- تدعونا النتائج الحاصلة بعد الثورات العربية، التي شكلت السمة الأبرز لواقع المجتمعات العربية طوال عام ٢٠١١، إلى ضرورة التفكير مجددًا في بعض الإشكالات الموصولة بمشروع النهضة والتقدم في الفكر العربي. ونغامر هنا بفرضية نرى فيها أن صعود تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة في بعض الأقطار العربية، يعَدّ في نظرنا مؤشرًا قويًا على ضرورة إتمام مشروع الإصلاح الديني، بدل الاكتفاء بمخاتلة القضايا الموصولة به، أو الاكتفاء عند النظر إليها بتركيب معادلات التوافق السهل، الذي يسكت عن المركزي في المسائل المطروحة في موضوعات الإصلاح، ليعتني بالهامشي والعارض.

تدعونا أشكال الخلط القائمة اليوم، في موضوعات وظيفة الدين في المجتمع وعلاقة الدين بالدولة وكذا علاقة المقدس بالثقافي، إلى استئناف عمليات التفكير في علاقة الإسلام بالمجتمع والدولة والثقافة في المجتمعات العربية، وبدون قبول الاكتفاء بالمعالجة الشكلية أو السطحية، بل بذل الجهود الكافية لإثارة جذور المسائل، انتصارًا لقراءة جديدة وتأويل جديد لنصوص الإسلام ومعتقداته.

وإذا كان الإسلام قد شكّل عبر تاريخنا ثروة رمزية، فلا يجب أن نغفل أشكال التوظيف التي طاولت قيَمه وحوّلتها في بعض مراحل من تاريخنا إلى أسمنت صانع لخيارات وتوازنات وعقائد. ولهذا طرحت مسألة الإصلاح الديني، قصد بلورة حدود أدوار العقائد ومؤسساتها داخل المجتمع.

لا نقرن في هذا العمل مطلب الإصلاح الديني بواقع وصول بعض تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة؛ فقد طرح قبل ذلك، ولا بأشكال تلاعب الأنظمة السائدة برأس المال الرمزي الديني لشعوبها، ما يستدعي ذلك. إننا نطرحه لوعينا بضرورته في سياق استكمال تحديث مجتمعاتنا، خاصة أن بعض ما تنتظره من وصول تيارات الإسلام السياسي إلى السلطة قد يولّد ما يمكن أن يساعد في مزيد من العلمنة، كما قد يفجر معارك أخرى نعتقد بإمكانية تسريعها لمطلب الإصلاح الديني.

١٤ المساء، العدد ١٨٠٧ (تموز/ يوليو ٢٠١٢).

صحيح أن الإرهاصات الأولى لمشروع الإصلاح الديني في الفكر العربي تبلورت في صيغها الأولى في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث تمكن بعض النهضويين العرب من التعبير عن جملة من المواقف والخيارات، التي ساهمت في توضيح جوانب من الإشكالات الموصولة بموضوع التجديد الديني، وما عبّر عليه بعضهم بمفردات مرادفة من قبيل بعث الإسلام وإحيائه. إلّا أن هدفهم الأساس، وإن كان يقترب من عتبات الإصلاح الديني ومدارجه، كان يتوخى أولًا وقبل كل شيء، مرمى المواءمة بين قيم الإسلام وقيم الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

ب- نقرأ الملامح الكبرى في موضوع التجديد الديني، في مشروع الحركة السلفية النهضوية كما عبّرت عنها أعمال كلٍّ من جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥). وهي أعمال تتوخى في مجملها، كما أوضحنا آنفًا، بناء خطوات في باب إيجاد جسور لوصل الإسلام مع متطلبات الحياة المعاصرة؛ فقد قاربا معًا في بعض أعمالهما، جوانب معيّنة في موضوع علاقة الإسلام بالعلم، وعلاقة الإسلام بالدولة وبالسياسة، واندرج مشروعهما السلفي في سياق التفكير، في علاقة الإسلام بالنهضة والتقدم والحرية.

ولا شك أن مجموع الأثر الذي بلوره الشيخان لامس جوانب من المعضلات التي أشرنا إليها. ويمكن أن نذكر هنا للتمثيل فقط، نص رسالة الأفغاني **في الرد على الدهريين**، ونص محمد عبده **الإسلام دين العلم والمدنية**[١٥]، إلّا أن جهودهما في الأعمال التي ذكرنا لم تتمكن من الدفع بموضوع الإصلاح الديني إلى حدوده المطلوبة، من أجل بناء مشروع في التنوير، يقضي بتعيين مكانة الدين وحدوده في المجتمع، خصوصًا أن المجتمعات العربية الإسلامية كانت قد انخرطت في سجل من الإصلاحات الهادفة إلى التكيف مع معطيات الأزمنة الحديثة، في مجال القانون والدولة والتربية والمجتمع.

ويسجل الباحث في الأدبيات الإصلاحية الإسلامية عدم قدرة هذه الأدبيات على رفع بعض الحواجز والصعوبات، التي كانت تحول دون توسيع دائرة الحريات الفردية والجماعية، خارج قوانين الحلال والحرام، والطيب والخبيث، بالدلالة الدينية الموصولة بالنعوت المذكورة، إضافة إلى استخدامها للحكمة التي يوجزها المبدأ المتداول بصورة تكرارية، ونقصد بذلك مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونعرف أن المعطيات الحاصلة في هذا السياق، في موضوع الاقتراب من موضوع الإصلاح، تتجاوز إرادة الشيخين؛ فهي موصولة بقيود التقليد التي تشكل موانع قوية أمام رياح التحوّل، التي حملها المد الاستعماري إلى المجتمعات الإسلامية، في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

لم يتجاوز الإصلاح الديني في أعمال الشيخين الخطوة المتعلقة بنوع من المواءمة بين مقتضيات الحاضر في تنوعها، ومبادئ الإسلام في عموميتها. وفي الفتاوى التي أصدرها محمد عبده علامات دالّة على حدود هذه المواءمة، وهي خطوة لا يستطيع أحد أن ينكر قيمتها، في باب الدعوة إلى إنجاز التوافق الضروري بين القيم الدينية وعالم ما يفتأ يتغير. إلّا أننا نرى أن موضوع الإصلاح الديني يُعتبر، كما أشرنا سابقًا، أكبر من المواءمة المذكورة، وذلك رغم الجرأة التي تضمّنتها بعض فتاوى محمد عبده، مقارنة بما كان سائدًا في زمنه. ولعلنا لا نبالغ عندما نشير إلى أن بعض فتاويه تتجاوز كثيرًا من الأحكام والفتاوى التي تصدر اليوم، في سياق زمني ومجتمعي مختلف كليًا عن الظرفية التي كانت تؤطر مسعاه الفكري في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[١٦].

---

١٥ جمال الدين الأفغاني، «رسالة في الرد على الدهريين،» في: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.])، ومحمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ط ٤ (القاهرة: مطبعة المنار، [د. ت.])، ص١٣٥.

١٦ عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٠١-١٥٢.

ومن المؤكد أن مجهود علي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) ساهم بدوره في خلخلة بعض القناعات في موضوع علاقة الدين بالدولة، حيث بلور في مصنفه الشهير **الإسلام وأصول الحكم** ما نعتقد أنه دعوة واضحة إلى فصل الخلافة عن الدين، وفصل قواعد السياسة عن مبادئ وقيم العقيدة. إلّا أن جهوده لم تتواصل، بل إن المحاكمة التي تعرض لها، والردود التي كتبت ضد نصّه، بهدف الاعتراض على مواقفه وآرائه، تدل على استمرار هيمنة قناعات وخيارات معادية للإصلاح، في الفضاء الثقافي العربي والإسلامي(١٧).

وما نريد الإشارة إليه هنا هو انقطاع الاهتمام بموضوع الإصلاح الديني نظريًا، في مقابل أشكال كثيرة من التدبير السياسي للحضور الديني داخل المجتمعات العربية. إن الأمر المثير هنا هو أن التيار السلفي عرف تراجعًا قويًا من حيث مبادئه وتوجهاته الكبرى، وخاصة في السلفيات الجديدة التي تبلورت في منتصف القرن الماضي، واكتفت بمواجهة عمليات التفرنج والماركسية، متخلّية عن كثير من المبادئ الإصلاحية في روح مشروع محمد عبده التوفيقي، حيث اتجه بعض المواقف السلفية الجديدة نحو مزيد من النصية والقطع في النظر، مُغَلِّبًا روح المحافظة في تأويله لكثير من منظومات العقائد الدينية(١٨).

أمّا أبرز مظاهر إشكالات الإصلاح الديني في الفكر العربي المعاصر، فقد اكتُفي في النظر إليها باستعادة كثير من المواقف الوسطية، كما تمت فيها عمليات الانتصار لأشكال من المخاتلة في مقاربة الموضوع، وحصل تغييب لأسئلة الإصلاح في المجال الديني من طرف النخب، وذلك نتيجة القهر الثقافي والسياسي، واستمرار الدول القائمة في التعامل مع الدين وتوظيفه بأشكال مختلفة، في الطقوس الموصولة بالولاء والطاعة، وذلك فيما أصبح يعرف بالدين الرسمي، دين الدولة، الذي تنص عليه البنود الأولى في أغلب الدساتير العربية.

يواكب تنامي النزعات المحافظة في المستوى الفكري، نزوع تاريخي إلى مزيد من تمثّل كثير من علمنة معطيات التدبير السياسي والاجتماعي، بل وعلمنة الدولة، وذلك بمزيد من توطين ترسانة القوانين الوضعية، في مجالات الإنتاج والعمل. إلّا أن المفارقة المكشوفة هنا تتمثّل في أن أغلب الأنظمة العربية كانت لا تتردد، تحت أسماء مختلفة ومسوغات كثيرة، في إعلان وصايتها على الشأن الديني(١٩).

نؤكد مرة ثانية ضرورة إتمام مهمة الإصلاح الديني، بحكم أنها تُعَدّ اليوم مطلبًا تاريخيًا؛ إذ هو مطلب تزداد أهميته كلما استمر الفكر العربي في تأجيله والابتعاد عنه. ولعل بروز أمراء الافتاء الجدد المنادين بالجهاد وتطبيق الحدود، والمتحدثين بلغة الأحزمة الناسفة، وتزايد قنوات الإفتاء والدعوة والتجييش الديني، وظهور قنوات التطبيب والشعوذة باسم الدين، كلّ ذلك يرسم الملامح الكبرى لأزمة التوقف الحاصلة في الفكر العربي، في موضوع بناء دعائم الإصلاح الديني في فكرنا وحاضرنا.

إننا نعي جيدًا أن توقف مشاريع الإصلاح الديني لا يعني إغفال صور حضور الديني في المجتمع؛ فقد حرصت الأنظمة السياسية على تأطير المجالس الدينية، واستحضارها الرمزي في تأثيث الفضاء السياسي، كما انتعشت في العقود الأخيرة ظاهرة استثمار الموارد الأيديولوجية، التي يحملها الدين بالنسبة إلى الحركات الإسلامية. وفي الموقفين معًا يتم الاكتفاء بما يقتضيه التوظيف الأيديولوجي، من تكييف لبعض المسائل الدينية مع مقتضيات العمل المطلوبة، ومن دون تفكير في إنجاز تأويل جديد في الأصول والمبادئ العامة.

---

١٧ علي عبد الرازق، محمد الطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسين، **حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم**، تقديم رضوان السيد (بيروت: جداول للطباعة وللنشر والتوزيع، ٢٠١١).

١٨ انظر: أبو الأعلى المودودي، **نحن والحضارة الغربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص٧٨.

19 Thomas Hobbes, *Léviathan: Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud (Paris: Sirey, 1971), chap. 29, p. 342.

ج-أنتج الفكر العربي في جوار ذلك كله، وفي موازاة الموقف السلفي في موضوع الإصلاح الديني، مواقف لا تخلو من جهد في الاقتراب من هذا الموضوع. ويتعلّق الأمر هنا بمواقف التنويريين العرب، الذين دافعوا بطريقة مستميتة عن ضرورة الإصلاح الديني، إلّا أن تصوراتهم لم تجد الصدى المطلوب، لأسباب ليس هنا مجال البحث فيها. نحن نشير إلى مساهمة الموسوعيين العرب الشوام، وقد عززوا مطلب الإصلاح الديني بمواقفهم الرامية إلى توطين المعارف الجديدة، التي تلتقي بصورة أو بأخرى في روحها العامة مع بعض مقدّمات الإصلاح الديني، ونقصد بذلك مفاهيم التسامح والحرية والمساواة والعلم(٢٠).

شكّل الموسوعيون العرب لحظة قوية في مشروع النهضة العربية الأولى. وقد تواصلت جهودهم متطورة في أعمال فكرية أخرى، في الثلث الأخير من القرن الماضي، حيث قدّمت أعمال العروي وهشام جعيط، على سبيل التمثيل، مواقف قوية في باب إسناد مطلب الاستفادة من التاريخ المعاصر، ومختلف مكاسب الفكر والمعرفة في عصرنا، بالصورة التي تساهم في عمليات تعزيز أفق الإصلاح الديني المرتقب(٢١).

نقرأ في أعمال هشام جعيط نقده للتصور السلفي للتاريخ، كما نقف على رفضه المنظور الغوغائي لحركات الإسلام السياسي، لكننا نتبين فيها أيضًا، سعيه إلى منح الإسلام والذاكرة الإسلامية امتياز التعبير العميق عن جوانب من مكونات ذات الإنسان التاريخية ومكنوناتها، ومساعي هذا الإنسان لتعقّل ذواته في التاريخ(٢٢). وجعيط يقبل، مثل العروي، مكاسب معركة حضور المقدس في التاريخ، كما رتبت في التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، ويقبل مكاسب ومنجزات معركة الكنيسة والدولة في التاريخ. لكنه لا ينسى أيضًا أن المقدس ما زال يشكل جزءًا من التاريخ الرمزي والثقافي والوجودي لإنسانية تواصل التفكير الشامل في مصيرها(٢٣).

وسيتعزز الموقف الإصلاحي في الثلث الأخير من القرن العشرين من زاوية أخرى، حيث سنجد أن بعض المفكرين الذين اهتموا بالمسألة التراثية أنجز أطروحات في موضوع نقد العقل الإسلامي، الأمر الذي نتج منه التقاء بعض الجوانب في جهودهم مع مشروع الإصلاح الديني ، كما بلورته سلفية النهضة العربية. ونحن نشير هنا إلى مشروع كلٍّ من محمد عابد الجابري ومحمد أركون، اللذين استثمرا معًا في منجزهما النظري النقدي روحًا نهضوية مؤكدة، كما استوعبا دعوة جديدة إلى التجاوب الإيجابي مع متغيرات زمننا في المعرفة والسياسة والتاريخ(٢٤)؛ ففي الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون، يجري تدشين القول النقدي في سؤال النص التراثي، نص القرآن، ونصوص الفكر الإسلامي المختلفة والمتعددة، والنصوص السياسية، ونصوص الفقه والتصوف، ومختلف منتوجات العقل التراثي والذاكرة التراثية، وذلك بهدف محاصرة نظام النظر الإسلامي الوسيطي، وكشف منطقه الداخلي ومحدوديته النظرية والتاريخية. وهي تتأسس في أعمال أركون بواسطة عمليات الاستيعاب الإيجابية لمكاسب العقل المنهجي المعاصر، حيث تتيح هذه المكاسب المنهجية إمكانية إنجاز فتوح نظرية جديدة، في مجال معرفة الذات في تمظهراتها الرمزية المختلفة.

---

٢٠ انظر: كمال عبد اللطيف، «حاجتنا إلى التسامح،» في: كمال عبد اللطيف، **العرب والحداثة السياسية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص٣٨.

٢١ كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١٨١.

٢٢ هشام جعيط ، **في السيرة النبوية : الوحي والقرآن والنبوة**، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠-٢٠٠٧).

٢٣ كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٠).

٢٤ عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية**.

يفسح أركون المجال في أعماله لمفاهيم الفكر النقدي باعتبارها وسائل وأدوات مناسبة لمحاصرة الفكر القطعي النصي واليقيني بمختلف صوره، وذلك لتعزيز وترسيخ صور العقلانية في النظر، والنسبية في المعرفة، والتاريخ في الوجود(٢٥).

وفي السياق نفسه، يتحول النقد في أعمال محمد عابد الجابري إلى أفق منفتح على أزمنة قادمة؛ فالحاضر مكبَّل بقيود من حديد، وتكسير القيود يتطلب مقاومة قوية، ومنازلات لا تتوقف إلا لتبتدئ، وذلك داخل دائرة من الصراع المرتبط بإشكالات كبرى لا تنفع فيها الخيارات الفردية المعزولة عن دوائر الصراع الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع. ولهذا يحضر في مشروع النقد الذي أنجزه الجابري كثير من الحسابات السياسية، وكثير من الهواجس السياسية، كما تحضر حسابات توسيع دائرة المتنورين، وذلك باستعمال اللغة الشارحة، واللغة الموجّهة لأكبر قدر ممكن من الجمهور. ولعله على بيِّنة من أن معركة التحديث تتطلب مواصلة الجهد النقدي وتنويعه، وهو الأمر الذي يفيد بأن الرجل كان يراهن على المديين الزمنيين المتوسط والطويل(٢٦).

ضمن هذا الأفق، انتقد الجابري المواقف الراديكالية من التراث، واعتبرها مواقف سهلة وبسيطة، كما انتقد سدنة التراث وحراسه، وهم في الأغلب الأعم فقهاء الظلام الذين يكتفون بحفظه وتقعيده، ثم حفظه ونظمه، ثم حفظه وذكره، وهو الأمر الذي يحوّل الذهن إلى ذاكرة، والفهم إلى حفيظة، والمعرفة إلى طقس تذكُّر واستظهار؛ طقس يجعل الأقدمين ينطقون بلسان المتأخرين، والخلف نسخة من السلف، والأحياء ينطقون بلسان الأموات(٢٧).

إننا نُدرج الأعمال التي أشرنا إليها في الفقرات السابقة، في باب الالتقاء غير المباشر بموضوع الإصلاح الديني، كما يمكن أن نُدرج مواقف الأنظمة السياسية العربية خلال القرن العشرين في أشكال التدبير العلماني المخاتل وغير المعلن للمجتمعات نفسها.

د- إن عوائق التحديث في مجتمعنا مركّبة، وهي عوائق سياسية ومجتمعية وثقافية واقتصادية، وكل خطوة نخطوها في المجالات التي عدَّدنا، تتيح لنا الاقتراب أكثر من طموحنا في التحديث الفكري، الداعم لتطلعاتنا في الحرية والتقدم. ونلح على أهمية ما ذكرنا، بحكم أننا نعتقد أنه لا يمكن أن نلج أبواب التحديث ونستمر في المحافظة في الآن نفسه على فكر ديني تقليدي.

وما يساهم في إمكانية تحديث مجتمعنا هو أننا نشترك مع الدول المتقدمة في كثير من المكونات الثقافية، نشترك معها في الموروث المسيحي واليهودي، كما نشترك معها في الفكر اليوناني. إن الفكر السامي قيمة مشتركة بين مجتمعاتنا(٢٨). وإذا كانت المجتمعات الغربية قد طورت فكرها الديني، وذلك رغم الاعتراضات المتواصلة على أفكار التحديث في المسيحية واليهودية، إذ يجب ألّا أن ننسى أن مجمع الفاتيكان الثاني كان معاديًا لحرية العقيدة(٢٩)، إلا أن المجتمعات الغربية ركبت في تاريخها الحديث والمعاصر ما

25 Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique,* Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

٢٦ كمال عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟** (اللاذقية، سوريا: دار الحوار، ٢٠٠٢).

٢٧ عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية**، ص ٩٣.

٢٨ راجع استجواب عبد المجيد الشرفي، في: **أخبار الأدب**، العدد ٩٨٤ (حزيران/ يونيو ٢٠١٢).

٢٩ حسن القرواشي، **الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكاني الأول ١٨٦٩-١٨٧٠ إلى المجمع الفاتيكاني الثاني ١٩٦٢-١٩٦٥** (تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٥).

أهّلها للاستفادة من التوازن الاجتماعي والسياسي، الذي يرتب قواعده ويجددها بتطويرها في المشروع السياسي الديمقراطي.

تتطلب عملية الانخراط في بناء الإصلاح الديني الانتباه إلى المكاسب التي حققنا في مجالاته في تاريخنا، وذلك قصد تطويرها وسدّ نواقصها. وفي تاريخنا القريب أمثلة كثيرة على درجات انخراطنا المتقدم أحيانًا، في مجابهة بعض القضايا الموصولة بمعضلات الإصلاح الديني وأسئلته[٣٠]. وإذا كانت الدراسات التاريخية الديمغرافية التي أنجزت في أوروبا، في مطلع القرن الماضي، قد عملت على تركيب نموذج نظري في موضوع الترابط بين الإصلاح الديني البروتستانتي وانتشار التعليم، مع ما واكب ذلك كله من تحولات مجتمعية شملت بنية الأسرة والسلطة، وقوّت النزعات الفردية المستقلة عن الجماعات الأولية، فقد تم التمدن والتصنيع وظهرت المدن الكبرى، الأمر الذي يؤشّر على حدث اجتماعي مركّب.

وقد عكس هذا النموذج معطيات تتعلق أولًا بالمجتمعات الأوروبية، واندمجت في منطقه لاحقًا، في النصف الأخير من القرن العشرين، كلٌّ من إسبانيا واليونان، ثم البرتغال وجنوب إيطاليا. وما يترتب عن ذلك هو ضرورة تحصين الثورة السياسية بثورة مماثلة في الذهنيات، ولم تتمكن المجتمعات الغربية خلخلة بنية الأخلاق التقليدية إلّا في ستينيات القرن العشرين (ثورة ١٩٦٨ في فرنسا)، حيث فتح المجال أمام منظومات قيمية جديدة، عاكسة نمط التغير الجاري في المعرفة والتاريخ والتقنية[٣١]. ويمكننا أن نحوّل مكاسب الانفجار السياسي الحاصل في مجتمعاتنا بتفجيرات مماثلة في منظومة القيم التقليدية، بفعل معول التحول الذي فجرته وتفجره ثورات المعرفة والتقنية في مجتمعنا، لعلنا نتمكن من تفكيك المواقف الجذرية الطهرانية في الجماعات الأخلاقية التقليدية والجماعات الدينية المحافظة.

ومن المؤكد أن خيوط التقليد اهترأت وأصاب جوانب منها التلف. ولعل النخب مطالبة لا برتق المهترئ، لأن هذا الأخير لا يمكن أن يلتئم مجدّدًا،ولن يحصل ذلك إلّا عن طريق إبداع أسئلة وأجوبة مساعدة في عملية مواجهة التحديات المطروحة أمامنا، وذلك بمزيد من الانفتاح على الثقافة والقيم الكونية[٣٢].

لقد ازداد حضور الشأن الديني بفعل التحوّلات التي عرفها العالم بعد الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، فنتج من ذلك عودة المقدس بصورة مختلفة إلى المجال العمومي في العالم الإسلامي، وما ترتب عن ذلك من استخدام للدين وتوظيفه في مجال الصراع السياسي، فعدنا لنواجه من جديد إلحاح مطلب الإصلاح الديني. وقد شكّل حادثا تفجير طائرتين في قلب برجي التجارة العالمي داخل الولايات المتحدة الأميركية في مطلع هذا القرن الصورة الأعنف في مجال استخدام المقدس في مواجهة إشكالات الهيمنة الأميركية على العالم، والمتمثّلة في إرادة القوة التي أعلنتها بعد انفراط القطب الاشتراكي، والمتمثّلة كذلك بالنسبة إلى الفضاء الإقليمي العربي في المشرق في عمليات الإسناد المطلق للاستعمار الصهيوني لفلسطين، ومختلف تجليات توجهها السياسي، الهادف إلى تحقيق درجة قصوى من الهيمنة على العالم. وقد أبرز الفعل المذكور وجود قوى سياسية فاعلة في السياسة العالمية،

٣٠ استوعب برنامج الحزب الوطني المصري عام ١٨٨١، وكان قد صاغه الشيخ محمد عبده، في مادته الخامسة ما يشير إلى أنه «حزب سياسي لا ديني، كما أشار إلى أنه حزب مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر، ويتكلم لغتها.. لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية». انظر: **أدب ونقد**، العدد ٣١٩ (أيار/ مايو ٢٠١٢)، ص١١ و١٤.
نستنتج من المثال السابق أن الشيخ كان يعتقد أن الإسلام دين لا دولة، وأن كثيرًا من مفكري النهضة، بدءًا من الطهطاوي، لم يروا حرجًا في ترجمة الدستور الفرنسي وفي ضرورة التعلم منه. أمّا علي عبد الرازق، فسار على درب الشيخ محمد عبده، خلافًا للشيخ رشيد رضا.

٣١ عبد اللطيف، «مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافيّة للثورات العربيّة،» ص٧١ و٨٠.

٣٢ عبد اللطيف، **مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات**، ص ٨٩.

بصور جديدة من الخطاب والفعل والتموقع السياسي؛ صور توظِّف فيها شبكات وأفعال ومواقف عاكسة لمستويات قوية من الصراع، بعضها ظاهر، وكثير منها يستخدم وسائل التقية والخداع[٣٣].

نخلص من كل ما سبق إلى أن موضوع الإصلاح الديني في العمق يستدعي عمليات فكرية معززة لآليات الاجتهاد والنقد والحرية، وهي عمليات موصولة بدرجات قوة تطور مجتمعنا، وما يتصل به من قوة الوعي ودرجات نقديته، وموصولة كذلك بلزوم تطوير برامجنا في التربية والتعليم، كما أنها مرتبطة بدرجات تحول الوعي في المجتمع، حيث يمكن أن يترتب عن تعزيز الفكر التاريخي والنقدي ما يمكن أن يساهم في اختراق المقدمات الدوغمائية، التي صنعت للفكر الديني في ثقافتنا أسيجة صلبة، تحتاج في رأينا إلى قوة في النظر مستوعبة روح الإسلام، ومستوعبة في الآن نفسه حاجتنا الفعلية إلى الإصلاح والاجتهاد، حفاظًا على الإسلام ورسالته في عالم متغير.

٢- العلمانية، نحو إبداع طريق عربي لتوطين قيم العلمانية

أ- ينطلق تصوّرنا للإصلاح الديني من معاينتنا المتواصلة لأشكال حضور الدين في مجتمعنا. وقد أوضحنا ونحن نقارب كيفيات هذا الحضور في المبحث السابق، جوانب من المخاضات والتوظيفات، التي تمارَس داخل المجتمع عمليات ترسيخ ثقافة لا علاقة لها بالقيم الروحية. ذلك أن من يقف وراء الوسائط الجديدة الهادفة إلى إشاعة ثقافة الجهل والخنوع والطاعة لا يلتفت إلى متغيرات المجتمع العربي وطموحاته، في التنوير والعقلانية واستيعاب مكاسب الأزمنة الحديثة[٣٤].

لهذا السبب ألححنا على ضرورة استكمال مشروعنا في الإصلاح الديني، ومحاولة توسيعه بالصورة التي لا تستبعد استمرار حضور المقدس في التاريخ. وفي السياق نفسه، نفكر في أهمية سؤال فصل الدين عن الدولة، لمزيد من تحديث المجال العام، وترك المطلقات والعمل في إطار التعاقدات التاريخية في مجال التدبير السياسي. وقد لاحظنا في مناسبات مختلفة اعتنينا فيها بهذا الموضوع، أنه بمقدار ما تتجه المجتمعات العربية نحو مزيد من العلمنة القسرية، تنتعش مفارقات كثيرة في الفكر والخطاب. كما لاحظنا في المناقشات الدائرة في الموضوع كثيرًا من التصادم بين المتجادلين، وكثيرًا من المغالطات المبنية على أحكام وتصورات لا علاقة لها بالتاريخ في تجلياته الفعلية[٣٥].

وسنحاول في هذا المحور متابعة إعادة النظر في تصورنا للمفهوم، وفي سبل منحه الشحنة الدلالية الموصولة بفكرنا السياسي وتطلعات مجتمعاتنا. ونحن نعتبر أن وصول الإسلاميين إلى السلطة يُعَدّ مسألة مواتية لتطوير النظر في العلمانية، وتطوير التفكير في موضوع حاجتنا الماسة إلى روحها، قصد مزيد من تحديث فضائنا السياسي.

يُعتبر مفهوم العلمانية من المفاهيم الأكثر التباسًا في الفكر والكتابة السياسية العربية، وغالبًا ما يكون النقاش في المنابر العربية في موضوعه متشنجًا، فلا يُعنى بتحقيق أو بلوغ أي تقدم، في النظر إلى المفهوم وصور التطوع والتنوع التي لحقت معانيه.

٣٣ المصدر نفسه، ص ٩٣.

٣٤ كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، الفصل ١، ص ٨ و٣٢.

٣٥ كمال عبد اللطيف، **التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي**(الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠)، الفصل ٤، ص ١١١ و١٢١.

ولا بدّ من أن نوضح هنا أن الأوليات الكبرى التي ستتجه إلى بسطها ربما تتيح لنا إمكانية تجاوز المواقف الحدية المتداولة بصدد المفهوم، من قبيل مرادفته بالهرطقة والدهرية، أو السعي إلى تعميم دلالته الفرنسية من دون التفات إلى التاريخ ومقتضياته.

ومن أجل حفريات أكثر تاريخية، ننطلق من ضرورة التمييز بين موضوع العلمانية وموضوع الدين، ذلك أننا لا نتصور اليوم أن في إمكان أي فرد أن يشكك في أدوار الدين في حياة البشر؛ فبعد جميع أشكال النقد الفلسفي التي وجهت إلى الظاهرة الدينية وظاهرة المقدس في المجتمع، فإن استمرار النوازع الدينية في حياة الأفراد والمجتمعات، تُعَدّ أكبر دليل على حاجة الناس إلى المقدس، وإلى الآفاق التي يرسمها في وجدانهم وفي حياتهم. ومعنى هذا أنه لا علاقة بين مسائل الإيمان الديني الذاتية، وسؤال العلمانية في المجال السياسي.

وفي السياق نفسه، نشير إلى أن هناك من يرفض التعارض الشائع بين مفردتي علماني وإسلامي، ويعتبر أن ما يعارض الإسلام هو الزندقة أو الكفر[٣٦].

ترتبط العلمانية بسياق تاريخي ونظري محددين؛ فقد نشأت الدعوة إلى فصل الكنيسة عن الدولة، في إطار صراعات معروفة داخل المجال التاريخي الأوروبي. وقد ترتب عن هذه الصراعات توافقات أقرّت باستقلال مجال السياسة عن مجال الكنيسة، حيث أصبح الدين شأنًا خاصًا، وتحولت الكنيسة إلى مؤسسة اجتماعية حاضنة للعقيدة وساهرة على طقوسها. وفي هذا الإطار، دافعت الجمهورية الفرنسية الرابعة ثم الخامسة عن أهمية استقلال الشؤون المدنية عن الشؤون الدينية[٣٧].

ورغم عدم وجود أي فصل بين الديني والدنيوي في تاريخ الحكم في الإسلام، فإنه يجب أن نقر بأن المجتمع الإسلامي يفرض وحدة السلطة، لكنه لم يحصل قط أن توحدت السلطة في التاريخ الإسلامي، وما سمّي ولاية الفقيه لم يتحقق في يوم من الأيام. كانت الولاية دائمًا في يد السلطان، وكان هذا الأخير يعتمد على الفقيه، ويقول بوحدة السلطة على أساس ما يقوله الفقيه، وعلى أساس تركيز وحدة هذه السلطة[٣٨]. وإذا كان الاستبداد الإسلامي أيضًا واقعًا مؤكدًا، فإنه كان استبدادًا علمانيًا وليس دينيًا، كما كان الاستبداد البيزنطي استبدادًا علمانيًا مبنيًا على ما يقوله الفقيه؛ ففي التاريخ الإسلامي ما يؤكد تخصيص السلطة وتوزيعها على النحو الذي نجده في الأديان الأخرى[٣٩].

ب- تعززت الدعوة إلى العلمانية في سياق التاريخ السياسي الغربي بالمقدمات الفلسفية الكبرى للمشروع السياسي الحداثي، حيث ساهمت مفاهيم العقل والتعاقد والتسامح والمواطنة والتدبير المدني، في تركيب تصورات سياسية، أَولت أهمية خاصة للتعاقدات البشرية النسبية والوضعية، باعتبارها البديل المناسب للعقائد والتصورات والنصوص الموصولة بمجال العقائد الدينية، فتحرر المجال الديني، وتحرر المجال السياسي،

---

٣٦ يقول عبد الله العروي، «إنه لا بد من التذكير بشيء، ويتعلق بالأسباب التي دفعت محمد عبده إلى اتخاذ هذا الموقف. لقد كان محمد عبده من أتباع جمال الدين الأفغاني. والأفغاني عاش في الهند، وفي الهند تصادم مع مصلحين هنود كانوا يدافعون عن نفس الأفكار، التي دافعت عنها جماعة المقتطف. ثم أراد محاربتهم، فماذا سمّاهم؟ لم يسمّهم لبراليين مع أنهم كانوا كذلك، ولم يسمّهم علمانيين، بل لقد أطلق عليهم الدهريين كالرد على الدهريين. ففي ذهن محمد عبده كانت هناك مرادفة بين علماني ودهري. وبما أن تكوينه تكوين تقليدي، فإن الدهرية مفهوم معروف، وهذه الدهرية معارضة للعقيدة وللدين وللتوحيد.. وهكذا أصبحت علمانية مناقضة لعقيدة. وأصبح الكلام عن المعارضة كلامًا عن غير المعارضة الأصلية». الفقرة مستلة من: عبد الله العروي، «ترجمة الألفاظ وترجمة المفاهيم، العلمانية نموذجا،» **علامات** (المغرب)، العدد ٣٧ (٢٠١٢)، ص ٦-٧.

37 Guy Haarscher, *La Laïcité,* Que sais-je ?; 3129, 2ème ed. (Paris: Presses universitaires de France, 1998), p. 61.

٣٨ عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٦٣ و٨١.

٣٩ **علامات**، العدد ٣٧ (٢٠١٢)، ص ٣.

وأصبح الجدل واضحًا في دائرة السياسي، بحكم اعتماده على محصلة الصراع الاجتماعي بين البشر داخل المجتمع، وخارج كل تصور موصول بنصوص مطلقة[٤٠].

اتخذت العلمانية طابعًا نضاليًا في فكر الأنوار، لكن نتائج الصراع السياسي والعقائدي في المجتمعات الغربية كشفت في النهاية أن الفصل بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة أثمر وضوحًا في مقاربة المجالين، لكنه لم ينه سلطة الدين على البشر، ولا دور العمل السياسي الدنيوي في تدبير شؤون المجتمع. إضافة إلى ذلك، نلاحظ أن مفهوم العلمانية يتمتع، مثل غيره من مفاهيم الفلسفة السياسية المدنية، بمرونة كبيرة[٤١]. فهو كما نتصور، مفهوم مفتوح، وتجارب البشر في التاريخ تجعله موصولًا بجبهات جديدة وتصورات جديدة، وأساليب في العمل غير مسبوقة، وهو الأمر الذي يسمح بإدخال تلوينات في المعنى على حمولته الدلالية بالصورة التي توسعه، وتجعله يستوعب معطيات تاريخية، تمنحه كفاءات نظرية وتطبيقية، تستفيد من مختلف التحوّلات التي لحقته، وما فتئت تلحقه في التاريخ، وذلك بناء على معطيات التنوع والخصوصية التاريخية.

ونحن ننطلق في التفكير في هذا الموضوع من زاوية تقرّ بأن المفاهيم في المجال السياسي ليست جواهر مطلقة ومغلقة، بل إن الفاعلية النظرية والتاريخية التي يتمتع بها البشر تمنحهم إمكانية تطوير المفاهيم، وإعادة النظر فيها بالصورة التي تمنحها النجاعة المطلوبة، وتسعف مستعمليها بإدراك أفضل لموضوعات جدلهم.

وبناء على ما سبق، نتصور أن الجدل في موضوع مفهوم العلمانية في الفكر السياسي العربي في ضوء التحولات الجارية اليوم في مجتمعاتنا، يقتضي الإعلان أولًا أننا نتحدث في المجال السياسي، وأن هذا المجال هو مجال للصراع التاريخي بامتياز، وأن كل محاولة لاستدراج الدين والعقائد الدينية في هذا الباب تبتعد عن روح المفهوم، وتجعلنا نقترب أكثر من علم الكلام ومن السياسة الشرعية، ونقترب من لغة حراسة الدين في الدنيا، وكلها مفاهيم موصولة بتاريخ لم تعد ملامحه واضحة اليوم في حياتنا المعاصرة.

لقد نشأ مشروع الدولة الوطنية في كثير من الأقطار العربية، منذ نهايات القرن التاسع عشر، وظلت الشرعية التقليدية موصولة ببعض مجالات التدبير السياسية في أغلب المجتمعات العربية، ولم يُفتح نقاش عقلي واضح حول الموضوع حتى هذه اللحظة، إذ لا تزال صور المخاتلات مهيمنة على كثير من مظاهر الفعل والنظر السياسيين في عالمنا.

وعندما نفكر في تعيين حدود المجال السياسي، وأنماط التدبير السياسية السائدة في مجتمعنا، فإنه يمكننا أن نفتح نقاشًا في موضوع العلمانية، بهدف تطوير الإشكالات السياسية والتاريخية المطروحة أمامنا اليوم، ومن أبرزها إشكال الاجتهاد في مواجهة مستجدات عصرنا ومتغيراته. كما يمكننا أن نفتح نقاشًا آخر في موضوع إعلان أن الإسلام هو الحل، ومرادفته بمبدأ تطبيق الشريعة، وأن الجمع بين الشعارين في الفضاء السياسي العربي اليوم يضعنا أمام مشروع الدولة الدينية في زمن نعرف فيه، بفضل مآثر التحديث السياسي، أن مسؤولية الدولة ذات أبعاد اقتصادية وسياسية واجتماعية واسعة.

---

٤٠ عبد اللطيف، **التفكير في العلمانية**، الفصل ٥، ص ١٦٣ و١٩٦.

٤١ يقول عبد المجيد الشرفي، «لاينبغي أن نضع نصب أعيننا النموذج الفرنسي للفصل بين الدين والدولة، ذلك أن اللائكية الفرنسية تمثل شذوذًا عمّا هو موجود في البلدان التي حصلت فيها هذه العلمانية. ومجتمعاتنا ليست معلمنة بشكل كامل، كما هو الأمر في المجتمع الألماني، أو باقي المجتمعات الغربية. كما أنها ليست مجتمعات تقليدية، ولهذا ينبغي أن نبحث عن صيغ انطلاقًا من واقعنا؛ إذ ينبغي أن نعود، مرة أخرى، إلى هذه القضية، لكي تستنبط صيغًا ملائمة للمرحلة التاريخية، التي نمر بها، دون أن نقفز على الواقع، ودون أن نستورد الحلول، لا من الماضي، ولا من الآخر»، انظر: **الأحداث المغربية**، العدد ٤٤٨٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١).

نشير في نهاية حديثنا عن العلمانية إلى تمييزنا بين العلمانية في بعدها الأيديولوجي النضالي والعلمانية كظاهرة أو سيرورة اجتماعية. ذلك أن مجتمعاتنا منخرطة في مزيد من توسيع دوائر علمنة المجتمع؛ ففي المغرب نقف على كثير من مظاهر تدبير الشأن الديني، الذي يعتمد على مبدأ قبول تصور الملَكية في المغرب للدين بحكم وظائفه التاريخية في الوحدة والاستقرار. لكننا لا نفترض أن فصائل الإسلام السياسي في مجتمعنا تقبل المبادئ نفسها. ويظل الأمر مفتوحًا على ممكنات في العمل إمّا في اتجاه تطوير المكاسب، وإمّا في اتجاه ضبط المجال الديني وتسييجه بقراءة محددة للثوابت والعقائد والطقوس، أو في اتجاه آخر يضعنا على أبواب الدولة الدينية[٤٢].

لنترك القضايا النظرية، التي هي قضايا فكرية بحتة، ولننظر إلى العلمانية بصفتها سيرورة اجتماعية. هذا الذي أعنيه بالكلام الذي قلته آنفًا، فما الذي تقتضيه العلمانية كسيرورة اجتماعية؟ وما الذي تقتضيه القوانين لتكون قوانين وضعية؟ إذا كانت القوانين وضعية في جميع الميادين، فإنها تكون متناغمة مع هذه السيرورة الاجتماعية[٤٣]، فهل يواصل الإسلاميون عمل الدولة داخل النظام السياسي المغربي، في موضوع بناء دولة القانون والمؤسسات، القائم على التعاقدات التاريخية، كما بدت ملامح ذلك في صورتها الأولى في الدستور الجديد (٢٠١١)، الذي يُعَدّ نتيجة من نتائج الثورات العربية؟

---

٤٢ عبد اللطيف، **مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات**، ص ٨٨ و٩٣.
٤٣ انظر الحوار الذي أجري مع عبد المجيد الشرقي، في: **الأحداث المغربية**، العدد ٤٤٨٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١).

القانون الأساسي *
(تعريب الخط المنيف السلطاني)

«وزيري سمير المعالي مدحت باشا»

ان التدنيات العارضة منذ ازمان على قوة دولتنا العلية قد نشات من الانحراف عن الطريق المستقيم في ادارة الامور الداخلية اكثر مما نشات من الغوائل الخارجية ومن ميل الاسباب الكافلة امنية التبعة من حكومتهم المتبوعة الى الانحطاط فلذا كان والدي الماجد المرحوم عبد المجيد خان اعلن مقدمة للاصلاحات خط التنظيمات الذي منح به عموم الرعية الامن على نفوسهم واموالهم واعراضهم وناموسهم موافقة لاحكام الشرع الشريف المقدسة وما عشناه للآن ضمن دائرة الامن وما وفقنا به اليوم بوضع واعلان هذا القانون الاساسي الذي هو ثمرة الاراء والافكار المتداولة بالحرية المستندة على تلك الامنية انما هو الاّ من جملة آثار تلك التنظيمات الخيرية فلذلك اردد خاصة في هذا اليوم المسعود اسم المرحوم المشار اليه وموفقيته واصفه بعنوان محيي الدولة ولا ريب بانه لو كان الاوان الذي تاسست فيه التنظيمات المذكورة موافقة لاستعداد زماننا هذا والجاأته لكان المرحوم المشار اليه اسس اذ ذاك احكام هذا القانون الاساسي الذي نشرناه الآن واجراه ولكن جناب الحق علق حصول هذه النتيجة المسعودة الكافلة بالتمام سعادة حال ملتنا واعاقها لعهد سلطنتنا فنقدم بناءً على هذه الدلالة لجناب الرب الكريم الحمد والشكر العظيم على ان التغييرات التي وقعت بالطبع في احوال داخلية دولتنا العلية والتوسيعات التي حصلت في مناسباتها الخارجية اوصلت عدم كفاءَته شكل ادارة الحكومة لدرجة البداهة ولما كان اقصى مقاصدنا الخيرية ازالة الاسباب المانعة للان الاستفادة الواجبة من ثروة ملكنا وملتنا الطبيعية ومن قابليتها الفطرية وتقدم صنوف التبعة في طرق الترقي بالتعاون والاتحاد اقتضى لاجل الوصول الى هذا المقصد ان تتخذ الحكومة قاعدة سالمة ومنتظمة وهذا ايضًا يتوقف على تامين هذه الفوائد وتقريرها بمعنى

---

* القانون الأساسي أو العثماني المعروف بدستور مدحت باشا أو دستور ١٨٧٦، الذي علّقة السلطان عبد الحميد الثاني، ثم فرضه الانقلاب الدستوري مجددًا عام ١٩٠٨. وهو طبق الأصل لما طُبع في المطبعة العلمية ليوسف إبراهيم صادر، بيروت عام ١٩٠٨، وكُتب على غلافه، علاوة على الإشارة إلى مكان الطبع: القانون الأساسي، يطلب من ادارة المكتبة العمومية لسليم إبراهيم صادر في بيروت. وننشر هنا نص هذا القانون الأساسي بصورته الأصلية، من دون أي شكل من أشكال التدخّل التحريري.

ان قوة الحكومة تحافظ على حقوقها المقبولة والمشروعة وعلى منع الحركات الغير المشروعة اعني بها منع ومحو الخطيئات وسوء الاستعمالات المتولدة من الحكم الاستبدادي الفردي او الافراد القلائل لتستفيد جميع الاقوام المركبة هيأتنا بامنهم بلا استثناء من نعمة الحرية والعدالة ذلك الحق ومنفعة الحرية بالهيئة الاجتماعية المدنية ولما كان ربط القوانين والمصالح القائمة بقاعدتي المشورة والمشروطية المشروعتين والثابت خيرهما مما تحتاج اليه هذه الاصول اوعزنا في خطنا الذي اذعنا به جلوسنا عن لزوم ترتيب مجلس عمومي وحيث ان القانون الاساسي الذي اقتضى تنظيمه في هذا المطلب قد ترتب بالمذاكرة في الجمعية المخصوصة التي تعينت مركبة من متحيزي الوزراء وصدور العلماء ومن سائر رجال وماموري دولتنا العلية وجرى عليه التصديق في مجلس وكلائنا بعد امعان نظر التدقيق وكانت المواد المندرجة فيه انما هي متعلقة بحقوق الخلافة الاسلامية الكبرى والسلطنة العثمانية العظمى وحرية العثمانيين ومساواتهم وصلاحية الوكلاء والمامورين ومسئوليتهم وبما للمجلس العمومي من حق الوقوف وباستقلال المحاكم الكامل وبصحة الموازنة المالية وبالمحافظة على مركز الحقوق في ادارة الولايات واتخاذ اصول الماذونية وكان جميع ما ذكر مطابقًا لاحكام الشرع الشريف ولاحتياج الملك والملة وقابليتهما في يومنا هذا وكانت اخص امالنا في مطلب سعادة العامة وترقياتها مساعدة لهذا الفكر الخيري وموافقة له فاستنادًا على عون الله وامداد روحانية رسول الله قد قبلنا هذا القانون الاساسي وارسلنا به لطرفكم بعد ان صادقنا عليه فبادروا لاعلانه في جميع انحاء الممالك العثمانية واطرافها ليكون دستورًا للعمل الى ما شاء الله وباشروا باجراءِ احكامه منذ اليوم متخذين اسرع التدابير لتنظيم ما تقرر فيه وتسطر من النظامات والقوانين كما هو مطلوبنا القطعي ونسال جناب الحق المتعالي ان يجعل مساعي المجتهدين في سعادة حال ملكنا وملتنا مظهرًا للتوفيق في كل الاعمال. ا هـ في ٧ ذي الحجة سنة ١٢٩٣.

القانون الاساسي
ممالك الدولة العثمانية

(البند ١) ان الدولة العثمانية تشمل الممالك والخطط الحاضرة والولايات الممتازة وهي كجسم واحد لا تقبل الانقسام ابدًا لاية علة كانت

(٢) ان عاصمة الدولة العثمانية هي مدينة اسلامبول وهذه المدينة ليس لها ادنى امتياز على غيرها من البلاد العثمانية ولا هي معافة من شيءٍ

(٣) ان السلطنة السنية هي بمنزلة الخلافة الاسلامية الكبرى وهي عائدة بمقتضى الاصول القديمة الى اكبر الاولاد من سلالة ال عثمان

(٤) ان حضرة السلطان هو حامي الدين الاسلامي بحسب الخلافة وحاكم جميع التبعة العثمانية وسلطانها

(٥) ان ذات حضرت السلطان هو مقدس وغير مسئول

(٦) ان حقوق حرية سلالة بني عثمان واموالهم واملاكهم الذاتية ومخصصاتهم المالية في مدة حياتهم هي تحت الضمانة العامة.

(٧) ان عزل الوكلاء ونصبهم وتوجيه المناصب والرتب واعطاء النياشين واجراء التوجيهات في الولايات الممتازة وفقًا لشروطها وضرب النقود وذكر الاسم في الخطب وعقد المعاهدات مع الدول الاجنبية واعلان الحرب والصلح وقيادة القوة البحرية والبرية واجراء الحركات العسكرية والاحكام الشرعية والقانونية وسن النظامات المتعلقة بدوائر الادارة وتخفيف المجازاة القانونية او العفو عنها وعقد المجلس العمومي وفضه وفسخ هيئة المبعوثين عند الاقتضاء بشرط انتخاب اعضاء جديدة لها جميع ذلك من جملة حقوق السلطان المقدسة

في حقوق تبعة الدولة العثمانية العامة

(٨) يطلق لقب عثماني على كل فرد من افراد التبعة العثمانية بلا استثناء من اي دين ومذهب كان ويسوغ الحصول على الصفة العثمانية وفقدانها بحسب الاحوال المعينة في القانون

(٩) ان جميع العثمانيين متمتعين بحريتهم الشخصية وكل منهم مكلف بعدم تجاوزه حقوق غيره

(١٠) ان الحرية الشخصية هي مصونة من جميع انواع التعدي ولا يجوز اجراء مجازاة احد باي وسيلة كانت الا بالاسباب والاوجه التي يعينها القانون

(١١) ان دين الدولة العلية هو الدين الاسلامي ومع مراعاة هذا الاساس وعدم الاخلال براحة الخلق والاداب العمومية تجرى جميع الاديان المعروفة في الممالك العثمانية بحرّية تحت حماية الدولة مع دوام الامتيازات المعطاة للجماعات المختلفة كما كانت عليه

(١٢) ان المطبوعات هي حرة ضمن دائرة القانون

(١٣) ان تبعة الدولة العثمانية مرخصة بتاليف كل نوع من انواع الشركات المتعلقة بالتجارة والصناعة والفلاحة

(١٤) يسوغ لكل فرد من افراد التبعة العثمانية او الجملة منهم تقديم عرضحال بحق مادة وجدت مخالفة للقوانين والنظامات المتعلقة بالعموم الى مرجع تلك المادة كما انه يحق لهم تقديم عرضحالات ممضاة الى المجلس العمومي بصفة مدعين او متشكين من افعال المامورين

(١٥) ان التعليم حر وكل عثماني مرخص له بالتدريس العمومي والخصوصي بشرط مطابقة القانون

(١٦) جميع المكاتب هي تحت نظارة الدولة وسيصير النظر بالوسائل التي من شانها جعل تعليم التبعة العثمانية على نسق اتحاد وانتظام واحد لا تمس اصول التعاليم الدينية عند الملل المختلفة

(١٧) ان العثمانيين جميعهم متساوون امام القانون كما انهم متساوون كذلك في حقوق وظائف المملكة ماعدا الاحوال الدينية والمذهبية

(١٨) يشترط على التبعة العثمانية معرفة التركية التي هي اللغة الرسمية لاجل تقليد ماموريات الدولة

(١٩) يقبل في ماموريات الدولة عموم التبعة ويعينوا في الماموريات المناسبة بحسب اهليتهم واستحقاقهم

(٢٠) ان تكاليف الدولة تطرح وتوزع بين جميع التبعة بحسب اقتدار كل منها وفقًا لنظاماتها المخصوصة

(٢١) كل احد امين على ماله وملكه الجاري تحت تصرفه بحسب الاصول ولا يؤخذ من احد ملكه ما لم يثبت لزومه للنفع العام ويدفع ثمنه الحقيقي سلفًا وفقًا للقانون

(٢٢) ان مسكن كل احد في الممالك العثمانية مصون من التعدي ولا تقدر الحكومة ان تدخل جبرًا في مسكن احد او منزله الا في الاحوال التي يعينها القانون

(٢٣) لا يسوغ اجبار احد على الحضور الى محكمة غير المحكمة المنسوب اليها قانونيًا وفقًا لقانون اصول المحاكمة الذي سيصير ترتيبه

(٢٤) المصادرة والتسخير والجريمة من الامور الممنوعة وانما يستثنى من ذلك التكاليف والاحوال التي تعين في اوقات الحرب بحسب الاحوال

(٢٥) لا يجوز ان يؤخذ من احد بارة واحدة باسم ويركو ورسومات او بصفة اخرى ما لم يكن ذلك موافقًا للقانون

(٢٦) ان التعذيب وجميع انواع الاذى ممنوع قطعًا بالكلية

(في وكلاء الدولة)

(٢٧) ان مسند الصدارة والمشيخة الاسلامية يفوضان من قبل السلطان الى الذوات الذين يثق بهم وكذلك ماموريات باقي الوكلاء فانها تجري بموجب ارادة سلطانية

(٢٨) ان مجلس الوكلاء سينعقد تحت رئاسة الصدر الاعظم وهو مرجع جميع الامور المهمة الداخلية والخارجية اما قراراته المحتاجة الى الاستئذان فانها تجري بموجب ارادة سنية

(٢٩) ان كلاً من الوكلاء يجري من الامور العائدة الى ادارته ما هو ماذون باجرائه وفقًا لقواعده واما ما كان خارجًا عن دائرة ماذونيته فيعرض الى الصدر الاعظم والصدر الاعظم يجري مقتضيات المواد التي لا تحتاج الى المذاكرة ويستاذن عنها من الحضرة السلطانية وما كان محتاجًا منها للمذاكرة يعرضه الى مجلس الوكلاء للتذكر به ويجري ايجابه بمقتضى الارادة السنية التي تصدر بها اما انواع ودرجات هذه القضايا فستعين بنظام مخصوص

(٣٠) ان وكلاء الدولة مسئولون عن الاحوال والاجراءات المتعلقة بمأموريتهم

(٣١) اذا تشكى واحد او اكثر من اعضاء مجلس المبعوثان على احد وكلاء الدولة بما يوجب عليه المسئولية في المواد التي هي من متعلقات مجلس المبعوثين فعلى رئيس هذه الهيئة الذي يتقدم له تقرير التشكي ان يرسل ذلك التقرير بظرف ثلاثة ايام الى الشعبة التي تتعلق بها المذاكرة في انه هل يجب احالته الى الهيئة المناط بها رؤية هكذا مواد او لا وفقًا لنظام هيئة المبعوثان الداخلي وهذا بعد ان تفحص هذه الشعبة ذلك التقرير وتجري التحقيقات اللازمة وتستوفي الايضاحات الكافية من الذي اشتكي عليه فان قررت بالاكثرية ان هذا التشكي حريٌّ بالمذاكرة تقدم قرارها الى هيئة المبعوثان للاطّلاع عليها واذا مست الحاجة تستدعي المشتكي عليه وتسمع الايضاحات التي يقدمها بنفسه او بواسطة غيره فان وافقت اكثرية الهيئة المطلقة اي ثلثاها على لزوم المحاكمة تتقدم المضبطة المتضمنة طلب المحاكمة الى مقام الصدارة العظمى وغب عرضها للاعتاب السلطانية تحال الدعوى الى الديوان العالي بموجب ارادة سنية

(٣٢) ان اصول محاكمة الوكلاء الذي يقعون تحت التهمة ستعين في قانون خصوصي

(٣٣) لا فرق البتة بين الوكلاء وبين باقي افراد العثمانيين في الدعاوي الشخصية الخارجة عن ماموريتهم فتجري المحاكمة على هذه القضايا في المحاكم العمومية التي يتعلق بها ذلك

(٣٤) اذا حكمت دائرة التهمة في الديوان العالي على احد الوكلاء بكونه واقعًا تحت التهمة ينزل عن ماموريته الى ان تظهر براءته

(٣٥) اذا وقع اختلاف على مادة ما بين الوكلاء وبين هيئة المبعوثان واصر الوكلاء على تقرير تلك المادة فرفضتها هيئة المبعوثين ثانية رفضًا قطعيًا باكثرية الاراء مبينة تفصيل الاسباب الموجبة لذلك فللحضرة السلطانية وحدها ان تغير الوكلاء او ان تفض هيئة المبعوثان بشرط انتخاب هيئة جديدة خلافها في المدة القانونية

(٣٦) اذا اقتضت الحال ضرورة في غير وقت انعقاد المجلس العمومي لوضع قانون صيانة الدولة من الخطر او وقاية الامن العام من الخلل ولم يكن الوقت كافيًا لجمع المجلس للمذاكرة بهذا القانون فتجتمع هيئة الوكلاء وتقرر ما يلزم من الامور بشرط مراعاة احكام القانون الاساسي وبموجب ارادة سنية يكون لقرارها قوة القانون والحكم موقتًا الى ان تجتمع هيئة المبعوثان وتعطي قرارها بهذا المعنى

(٣٧) يحق لكل من الوكلاء في اي وقت شاء ان يحضر اجتماعات كلتا الهيئتين او ان ينيب عنه فيها احد رؤساء المامورين الذين تحت ادارته وله التقدم في الكلام على الاعضاء

(٣٨) اذا استدعي احد الوكلاء الى مجلس المبعوثان بموجب قرار الاكثرية لاعطاءِ الايضاح عن امر ما يحضر الى المجلس بنفسه او يرسل احد رؤساء المامورين الذين تحت ادارته ويجيب عن المواد التي يسال عنها ويحق له ان يؤخر جوابه اذا رأى لزومًا لذلك آخذًا المسئولية على نفسه

في المامورين

(٣٩) جميع المامورين ينتخبون من ارباب الاهلية واستحقاق للماموريات التي تفوض اليهم بحسب الشروط المعينة في النظام وكل مامور ينتخب على هذه الصورة لا يجوز عزله ولا تغييره ما لم يبدُ منه حقيقة

ما بوجب العزل قانونًا او يستعفي من تلقاء نفسه او يرى عزله لازمًا لضرورة تقتضيها احوال الدولة ومن كان من اصحاب الاستقامة وحسن السلوك من المامورين وعزل عن ضرورة كما ذكر يكون جديرًا بالترقي ويعين له معاش التقاعد او العزل بحسب نص النظام الخصوصي الذي سيصير ترتيبه

(٤٠) سيعين نظام مخصوص لوظائف كل مامورية وكل مامور هو مسئول في ادارة وظيفته.

(٤١) من الواجب على كل مامور احترام آمره ورعايته الاَّ ان الطاعة لا تتجاوز الدائرة المعينة قانونًا والطاعة للآمر في الامور المخالفة للقانون لا تقي من المسئولية

في المجلس العمومي

(٤٢) ان المجلس العمومي يركب من هيئتين تسمى احداهما هيئة الاعيان والاخرى هيئة المبعوثان

(٤٣) ان كلا من هيأتي المجلس العمومي تجتمع في ابتداء شهر تشرين الثاني من كل سنة وتفتح بموجب ارادة سنية وتقفل كذلك بارادة سنية في اول اذار ولا يجوز انعقاد احدى هاتين الهيئتين بغير وقت اجتماع الاخرى

(٤٤) اذا رات الحضرة السلطانية وجوبًا تقتضيه احوال الدولة فانها تفتح المجلس العمومي قبل وقته وتقصر اجتماع المجلس كذلك او تطيله عن المدة المعينة

(٤٥) ان افتتاح المجلس العمومي يتم بحضرة الذات السلطانية او بحضور الصدر الاعظم نائبًا عنها او بحضور وكلاء الدولة مع اعضاء الهيئتين ويتلى حينئذٍ نطق سلطاني في ما يلزم اتخاذه في المستقبل من الوسائل والتدابير بخصوص احوال الدولة الداخلية وصلاتها الخارجية في السنة الحالية

(٤٦) ان الاعضاء الذين ينتخبون او يعينون للمجلس العمومي يحلفون بالامانة للحضرة السلطانية والوطن وبمراعاة احكام القانون الاساسي والامور المودعة لعهدتهم والابتعاد عن مخالفة ذلك وهذا اليمين يتم بحضور الصدر الاعظم في يوم افتتاح المجلس ومن لم يكن حاضرًا من الاعضاء في ذلك اليوم يحلف هذه اليمين بعينها بحضور الرئيس والهيئة التي هو منها

(٤٧) ان اعضاء المجلس العمومي احرار بابراز اراءهم وافكارهم ولا يقيد احد منهم بوعد او تهديد ما ولا يرتبط بتعليمات البتة ولا يجوز القاء التهمة على احد منهم بوجه من الوجوه بسبب ابراز ارائه او بيان افكاره باثناء مفاوضات المجلس الا إذا بدا منه شيء مخالف لنظامات المجلس الداخلية فحينئذٍ تجرى معاملته بموجب النظامات المذكورة

(٤٨) اذا اتهم احد اعضاء المجلس العمومي من قبل الهيئة المنسوب اليها بجناية ما او بمحاولة الغاء القانون الاساسي او بالارتكاب وتقررت هذه التهمة بموجب اكثرية تلك الهيئة المطلقة اي بثلثي الاراء او اذا حكم قانونيًا على احد الاعضاء بالحبس او النفي فتسقط عنه صفة العضوية وتجري محاكمته ويحكم بمجازاته على افعاله هذه في المحكمة التي يتعلق بها ذلك

(٤٩) يحق لكل عضو من اعضاء المجلس العمومي ان يبرز رايه بنفسه او يمتنع عن اعطاء رايه فيما يتعلق برفض او قبول مادة مطروحة تحت المذاكرة.

(٥٠) لا يجوز ان يكون شخص واحد عضوًا في كلتا الهيئتين المذكورتين في وقت واحد.

(٥١) لا يسوغ الشروع بالمفاوضات في احدى الهيئتين بدون حضور نصف الاعضاء المرتبين وعضو واحد زيادة عن النصف وتقرر كل المواد باكثرية الاعضاء الحاضرين المطلقة خلا الامور المشترط بها اكثرية هي ثلثا الاعضاء واذا تساوت الاراء فراي الرئيس يحسب مضاعفًا.

(٥٢) اذا قدم شخص ما عرضحال الى احدى هيأتي المجلس العمومي بخصوص دعوى متعلقة بشخص ثم ظهر ان ذلك الشخص لم يقدم دعواه الى ماموري الدولة الذين يتعلق بهم رؤيتها ولا الى مرجع اولئك المامورين فان عرض حاله يرفض ويرد له.

(٥٣) ان سن قانون جديد او تغيير بعض القوانين الموجودة متعلق بهيئة الوكلاء الا انه يحق لكل من

هيأتي الاعيان والمبعوثان ان تطلب تجديد قانون او تغيير القوانين الموجودة في المواد التي هي ضمن دائرة وظائفهم وحينئذ يستاذن بذلك من الحضرة السلطانية بواسطة الصدر الاعظم فان صدرت الارادة السنية بذلك تحال الكيفية الى مجلس شورى الدولة لاجل ترتيب اللوائح المقتضية على مقتضى الايضاحات والتفاصيل التي تؤخذ من الدوائر التي يتعلق بها ذلك.

(٥٤) ان لائحة القوانين التي يرتبها مجلس شورى الدولة بعد ان يجري البحث والتدقيق عليها وقبولها في هيئة المبعوثان اولاً ثم في هيأة الاعيان يكون دستورًا للعمل اذا صدرت الارادة السنية السلطانية باجرائها وكل لائحة قانون ترفض رفضًا قطعيًا من قبل احدى هاتين الهيئتين لا يجوز طرحها ثانية تحت المذاكرة في تلك السنة.

(٥٥) كل لائحة قانون لا تعتبر مقبولة ما لم تقرأ اولاً في هيأة المبعوثان ثم في هيأة الاعيان بندًا بندًا ويقرر كل منها باكثرية الاراء ثم تقرر بالاكثرية ايضًا في هيأة المجلس العمومي

(٥٦) لا يسوغ لهيأتي المجلس ان تقبلا احدًا اتى اليها للافادة عن مادة ما بطريق الوكالة ولا ان تسمعا تقريره ما لم يكن من هيئة الوكلاء او من حضر بالنيابة عنهم او من نفس اعضاء المجلس او من المامورين الذين استعدوا للحضور رسميًا

(٥٧) ان المفاوضات في الهياتين تجرى باللغة التركية اما لوائح المفاوضات فانها تطبع وتوزع على الاعضاء قبل اليوم المعين للمذاكرة

(٥٨) ان ابراز الاراء في كلتا الهياتين يتم اما بتصريح الاسماء او بالاشارة المخصوصة او بالطريقة السرية الاّ ان ابراز الاراء بالطريقة السرية يتوقف على قرار اكثرية الاعضاء الحاضرين

(٥٩) ان ضبط الاحوال الداخلية في كل هيئة منوط برئيسها

في هيأة الاعيان

(٦٠) ان رئيس واعضاء هياة الاعيان بعينهم حضرة السلطان رأسًا ولا يتجاوز عددهم ثلث اعضاء هياة المبعوثان

(٦١) ان من يعين بصفة عضو في هيئة الاعيان يجب ان يكون قد فعل ما يجعله اهلاً للثقة العثمانية وسبقت له خدمات حسنة مشهودة في الدولة وان لا يكون سنه دون اربعين سنة

(٦٢) ان مدة العضوية في هياة الاعيان هي مدة الحياة وتوجه هذه المامورية لمن هو اهل لها من معزولي الوكلاء والولاة والمشيرين وقضاة العسكر والسفراء والبطاركة ورؤساء الحاخامية وللفرقاء البرية والبحرية ولغيرهم من الذوات الحاصلين على الصفات المطلوبة اما من يعين من اعضاء هيئة الأعيان لإحدى ماموريات الدولة بطلبه فتسقط عنه صفة العضوية

(٦٣) إن معاش العضوية الشهري في هيئة اعيان عشرة الاف غرش واذا كان لاحد الاعضاء معاش اخر او غير مخصصات من الخزينة دون عشرة الاف غرش فتزداد الى هذا القدر وان كانت عشرة الاف او اكثر تبقى على حالها

(٦٤) ان هيئة الاعيان تدقق البحث في القوانين ولوائح الموازنة الصادرة من هيئة المبعوثان فان وجدت بها ما يخل اساسًا بالامور الدينية او بحقوق حضرة السلطان السنية او بالحرية او باحكام القانون الاساسي او باستقلالية ملك الدولة او بامنية المملكة الداخلية او بوسائل المدافعة والمحافظة على الوطن او بالاداب العمومية فلها ان ترفضها قطعيًا مع ايراد ملاحظاتها او ان تردها الى هيئة المبعوثان لاجل اصلاحها وتصحيحها اما اللوائح التي تقبلها وتصادق عليها فتقدم للصدر الاعظم وكذلك المعروضات التي تقدم للهيئة تفحص بالتدقيق وتقدم لمقام الصدارة اذا وجد لزومًا لذلك مع اضافة الملاحظات اللازمة عليها

(٦٥) ان عدد اعضاء هيئة المبعوثان يكون باعتبار شخص واحد من كل خمسين الف نفس من ذكور التبعة العثمانية

(٦٦) ان امر الانتخاب مؤسس على الطريقة السرية وستقرر كيفية الانتخاب في قانون مخصوص

(٦٧) لا يمكن الجمع بين عضوية هيئة المبعوثان ومامورية اخرى في الحكومة خلا من ينتخب من الوكلاء لهذه العضوية فيجوز له ذلك واما من ينتخب لهيئة المبعوثان من باقي ماموري الدولة فهو في خيار من قبول ذلك او رفضه الاّ انه اذا قبل العضوية يفصل من ماموريته الاولى

(٦٨) لا يجوز ان ينتخب لهيئة المبعوثان اولاً من لم يكن من تبعة الدولة العلية. ثانيًا من كان حائزًا موقتًا على امتياز خدمة اجنبية بمقتضى النظام المخصوص. ثالثًا من لم يكن عارفًا باللغة التركية. رابعًا من كان سنه دون الثلاثين. خامسًا من كان مستخدمًا عند شخص اخر في وقت الانتخاب. سادسًا من حكم عليه بالافلاس ولم يعد اعتباره. سابعًا من كان مشهورًا بالتصرفات السيئة. ثامنًا من حكم عليه بالحجر حكمًا لاحقًا ولم يفك عنه الحجر. تاسعًا من كان ساقطًا من الحقوق المدنية. عاشرًا من يدعي انه من التبعة الاجنبية. فجميع هؤلاء لا يجوز انتخابهم بهيئة المبعوثان اما في الانتخاب الذي يجرى بعد اربعة سنوات فيشترط على المنتخب انه يكون عارفًا القراءة والكتابة في اللغة التركية نوعًا ما

(٦٩) ان انتخاب المبعوثان العمومي يجري مرة واحدة في كل اربع سنين ومدة مامورية كل من المبعوثان هو عبارة عن اربع سنوات ويجوز تجديد انتخابه

(٧٠) ان انتخاب المبعوثان العمومي يبتدأ به قبل شهر تشرين الثاني الذي هو بداية اجتماع الهيئة باربعة اشهر في الاقل

(٧١) ان كلاً من اعضاء هيئة المبعوثان يعتبر كنائب عن عموم العثمانيين وليس عن الدائرة التي انتخبته فقط

(٧٢) من الواجب على المنتخبين ان ينتخبوا المبعوثان من اهالي دائرة الولاية التي هم منها

(٧٣) اذا فضت هيئة المبعوثان بارادة سنية يبتدأ بانتخاب جميع الاعضاء الجديدة بحيث تتمكن الهيئة من الاجتماع بعد ستة اشهر في الاكثر

(٧٤) اذا توفي احد اعضاء هيئة المبعوثان او وقع تحت الحجز لاسباب قانونية او انقطع عن الحضور الى المجلس مدة طويلة او استعفى لداعي صدور حكم ما عليه او لسبب قبول مامورية اخرى فيتعين عضو خلافة بحسب الاصول قبل الاجتماع التالي

(٧٥) ان مامورية العضو الذي ينتخب عوضًا عن احد المبعوثان تدوم فقط الى وقت الانتخاب العمومي الآتي

(٧٦) يعطى لكل من المبعوثان عشرون الف غرش من خزينة الدولة عن مدة الاجتماع في كل سنة وتعطى له ايضًا مصاريف الطريق ذهابًا وايابًا باعتبار كون المعاش الشهري خمسة الاف غرش وفقًا لنظام الماموين الملكيين

(٧٧) تنتخب هيئة الاعيان ثلاثة اشخاص لرئاسة الهيئة وثلاثة اشخاص لكل من الرئاستين الثانية والثالثة ثم تقدم اسماء هذه الاشخاص التسعة الى الحضرة الشاهانية وبموجب ارادة سنية يعين احد الثلاثة الاولين لرئاسة الهيئة وشخصان من الستة الباقين بصفة وكيلين للرئيس وتجري ماموريتهم على هذه الصورة

(٧٨) ان المذاكرات والمفاوضات في هيئة المبعوثان تجري علنًا غير انه اذا وقعت مادة مهمة او عند طلب الوكلاء او خمسة عشر عضوًا من اعضاء هيئة المبعوثان اجراء المذاكرة سرًا على امر ما حينئذ تصرف الاشخاص الموجودين في محل اجتماعها خلا اعضائها وبموجب قرار الاكثرية تقبل او ترفض الطلب المتقدم لها وتجرى المفاوضة علنًا او سرًا بحسب القرار المذكور

(٧٩) لا يجوز القاء القبض على احد اعضاء هيئة المبعوثان بمدة اجتماع المجلس ولا محاكمته ما لم يثبت بموجب قرار اكثرية الهيئة وجود سبب كافٍ لالقاء التهمة عليه من قبل الهيئة او ما لم يرتكب جنحة او جناية ما ويمسك بوقت ارتكابه ذلك او عقبيه

(٨٠) ان هياة المبعوثان تتذاكر بلوائح القوانين التي تحال لها فما كان منها متعلقًا بالمالية او بالقانون الاساسي يسوغ لها ان ترفضه او تقبله او تصلحه وغب تدقيق البحث على المصاريف العمومية بالتفصيل كما هو مصرح به في قانون الموازنة تقرر مقدارها بالاتّفاق مع هيئة الوكلاء وتعين كذلك مع هيئة الوكلاء انواع الواردات المقتضية لمقابلة المصاريف العمومية ومقدارها وكيفية توزيعها واستحصالها

في المحاكم

(٨١) ان القضاة الذين ينصبون من قبل الدولة بموجب النظام المخصوص وتعطى لايديهم البراءة الشريفة فهؤلاء لا يعزلون وانما يجوز قبول استعفائهم اما صورة ترقي القضاة ومسالكهم ومبادلة مناصبهم وكيفية اجراء تقاعدهم وعزلهم عند صدور الحكم عليهم بذنب ما جميع ذلك مصرح في النظام المذكور وهذا النظامُ موضح به كذلك الاوصاف المطلوبة من القضاة ومن باقي ماموري المحاكم

(٨٢) ان جميع انواع المحاكمات تجري في المحاكم علنًا والاعلامات التي تصدر منها ماذون بنشرها غير انه تجرى المحاكمة سرًّا في الظروف المعينة بالقانون

(٨٣) يحق لكل احد ان يستخدم لدى المحاكمة جميع الوسائل القانونية للدفاع عن حقه

(٨٤) لا يسوغ لاحدى المحاكم لاية علة كانت ان تمتنع عن رؤية دعوى هي من متعلقاتها ولا يجوز توقيف الحكم بدعوى ما او تاخيره بعد الشروع في رؤية تلك الدعوى او بعد اجراء التحقيقات الاولية المقتضية لرؤيتها ما لم يكف المدعي عن ملاحقة دعواه ولكن حقوق الحكومة في الدعاوي الجنائية تاخذ مجراها النظامي

(٨٥) كل دعوى يجب ان ترى في المحكمة التي يتعلق بها رؤيتها اما الدعاوي التي تقع بين الافراد والحكومة فانها ترى كذلك في المحاكم العمومية

(٨٦) ان المحكمة بجملتها تكون عارية من كل نوع من المداخلات

(٨٧) ان الدعاوي الشرعية ترى في المحاكم الشرعية والدعاوي النظامية في المحاكم النظامية

(٨٨) ان انواع المحاكمة ووظائفها ودرجات حقوقها وامر توظيف القضاة كل ذلك يعول به على القوانين

(٨٩) لا يجوز قطعًا لاية علة كانت ترتيب محاكم غير اعتيادية ولا لجنات لرؤية بعض دعاوٍ مخصوصة والحكم بها خلا المحاكم القانونية وانما يجوز فقط التحكيم وتعيين مولين بحسب مفاد القانون

(٩٠) لا يجوز لقاضٍ ان يجمع بين ماموريته القضائية ومامورية اخرى ذاتَ معاش في الحكومة

(٩١) سيجرى تعيين مدعين عموميين للدفاع عن الحقوق العامة في الامور الجنائية اما وظائف هؤلاء المدعين ودرجاتهم فستقرر في القانون

في الديوان العالي

(٩٢) يتالف الديوان العالي من ثلاثين عضوًا منهم عشرة ينتخبون بالقرعة من رؤساء واعضاء مجالس التمييز والاستئناف وهذا الديوان ينعقد عند الاقتضاء بموجب ارادة سنية في دائرة هيئة الاعيان ووظيفته انما هي محاكمة الوكلاء ورؤساء محاكم التمييز واعضائها وكل من اعتدى على ذات الحضرة السلطانية وعلى حقوقها وكل من حاول القاء الدولة في الخطر

(٩٣) ينقسم الديوان العالي الى قسمين يسمى احدهما دائرة التهمة والاخر ديوان الحكم اما دائرة التهمة فاعضاؤها تسعة ينتخبون ثلاثة من هياة الاعيان وثلاثة من ديوان التمييز والاستئناف وثلاثة من اعضاء شورى الدولة وكلهم ينتخبون بالقرعة من الاعضاء الذين يعينون للديوان العالي

(٩٤) يعطى القرار في هذه الدوائر باكثرية الثلثين على صحة التهمة الملقاة على الذوات المشتكى عليهم او عدمها اما اعضاء دائرة التهمة فلا يحضرون في ديوان الحكم

(٩٥) ان عدد الاعضاء في ديوان الحكم واحد وعشرون عضوًا من اعضاء الديوان العالي منهم سبعة من هيئة الاعيان وسبعة من ديوان التمييز والاستئناف

وسبعة من شورى الدولة وهذا الديوان يحكم حكمًا باتًا وبمقتضى القوانين المؤسسة في الدعاوي التي قررت دائرة التهمة لزوم المحاكمة عليها ويتم حكمه بموجب قرار اكثريته بثلث اعضائه اما احكام هذا الديوان فلا تقبل الاستئناف ولا التمييز

في الأمور المالية

(٩٦) ان تكاليف الدولة لا يترتب منها شيء ولا يصير توزيع شيء منها ولا جمعه ما لم يتعين بقانون

(٩٧) ان لائحة الدخل والخرج في الدولة هي بمنزلة قانون موضح به مقدار وارداتها ومصارفاتها تقريبًا فكل تكاليف الدولة يعول بامر ترتيبها وتوزيعها وجبايتها على هذا القانون

(٩٨) ان اللائحة المذكورة اي قانون الموازنة العمومية يصير البحث والمصادقة عليها بندًا بندًا في المجلس العمومي وكذلك الجداول المرتبطة بها المتضمنة تفاصيل الواردات والمصارفات تقسم الى ابواب وفصول ومواد متعددة وفقًا للاصول المتخذة نظامًا وتجري المذاكرة عليها ايضًا فصلاً فصلاً

(٩٩) ان قانون الموازنة العمومية يطرح امام هيئة المبعوثان عقب اجتماع المجلس العمومي ليمكن وضعه في موقع الاجراء عند دخول السنة المتعلق بها

(١٠٠) لا يجوز صرف شيء من اموال الدولة خارجًا عن الموازنة ما لم يعين ذلك بقانون مخصوص

(١٠١) اذا مست الحاجة لصرف مبلغ ما خارج عن الموازنة في غير وقت اجتماع المجلس العمومي وذلك لاسباب اجبارية غير اعتيادية فان هيئة الوكلاء تستاذن من الحضرة السلطانية عن ذلك آخذة المسئولية عليها وتتدارك المبلغ اللازم لصرفه بموجب الارادة السنية التي تصدر وعليها ان تقدم لائحة ذلك الى المجلس العمومي عند اجتماعه

(١٠٢) ان حكم قانون الموازنة هو لسنة واحدة فقط ولا يجري في غير تلك السنة غير انه اذا فض مجلس المبعوثان لاسباب غير اعتيادية قبل تقرير الموازنة فيسوغ للوكلاء بموجب ارادة سنية ان يداوموا اجراء حكم موازنة السنة الماضية الى ان يلتئم مجلس المبعوثان بشرط ان لا يتجاوز ذلك مدة سنة

(١٠٣) ان لائحة قانون المحاسبة القطعية يتضمن مقدار المبالغ المتحصلة من واردات السنة المعينة لها وحقيقة المصاريف التي صار دفعها بتلك السنة وينبغي ان تكون هيئتها وابوابها موافقة بالتمام لقانون الموازنة العمومية

(١٠٤) ان قانون المحاسبة القطعية يطرح امام المجلس العمومي في كل اربع سنين على الاكثر من ختام السنة المتعلق بها

(١٠٥) يترتب ديوان محاسبات لاجل رؤية حساب المامورين الموكلين بقبض اموال الدولة وصرفها ولاجل فحص المحاسبات السنوية التي تتقدم من الدوائر المختلفة وهذا الديوان يقدم الى هيئة المبعوثان في كل سنة تقريرًا حاويًا خلاصة فحصه وتدقيقاته ونتيجة افكاره وملاحظاته وفي كل ثلاثة اشهر يعرض ايضًا على الحضرة السلطانية بواسطة رئيس الوكلاء تقريرًا عن احوال المالية

(١٠٦) ان ديوان المحاسبات يؤلف من اثني عشر عضوًا يعينون بموجب ارادة سنية ويستمرون في ماموريتهم مدة حياتهم ولا يعزل احد منهم ما لم تصادق هيئة المبعوثان بالاكثرية على لزوم عزله

(١٠٧) سيترتب نظام مخصوص لتعيين الصفات المطلوبة من اعضاء ديوان المحاسبة وتفاصيل وظائفهم وصورة استعفائهم وتبديلهم وترقيهم وتقاعدهم وكيفية تشكيل الاقلام المتعلقة بهذا الديوان

في الولايات

(١٠٨) ان اصول ادارة الولايات ستؤسس على قاعدة توسيع دائرة الماذونية وتفريق الوظائف وستعين درجاتها بنظام مخصوص

(١٠٩) سيترتب قانون مخصوص اوسع من القانون الجاري الان لانتخاب اعضا مجالس الادارة في الولايات

والالوية والاقضية ولانتخاب اعضا المجالس العمومية التي تلتئم كل سنة مرة في مراكز الولايات

(١١٠) ان وظائف المجالس العمومية كما سيصرح به القانون المذكور هي المذاكرة والمفاوضة في الامور النافعة كتنظيم الطرق والمعابر وترتيب الصناديق وترقية اسباب الصنائع والتجارة والزراعة ونشر المعارف العمومية ومن خصائصه ايضًا حق التشكي الى المحلات المقتضية عند وقوع مغايرات للقوانين والنظامات المؤسسة لاجل اصلاح ذلك سواءٌ كان بامر توزيع الاموال الاميرية وجبايتها او بالمعاملات العمومية

(١١١) يترتب في كل قضاء مجلس لكل ملة تنتخب اعضاؤه من افراد تلك الملة ويكون من خصائصه النظر بمداخيل المسقفات والمستغلات والنقود الموقوفة لكي تصرف بحسب شروط واقفيها ومعاملتها القديمة لمن له حق فيها وللخيرات والمبرات والمناظرة ايضًا على صرف الاموال الموصي بها حسبما هو محرر في وصية الموصي وعلى ادارة اموال الايتام وفقًا لنظامها الخصوصي اما هذه المجالس فانها تعرف الحكومات المحلية ومجالس الولايات العمومية مرجعًا لها

(١١٢) ان الامور البلدية تجري ادارتها في مجلس الدوائر البلدية التي سيصير ترتيبها في دار السعادة وفي الخارج وسيصير وضع قانون مخصوص لتنظيم الدوائر البلدية ووظائفها وكيفية انتخاب اعضائها

في مواد شتى

(١١٣) اذا ظهرت بعض علائم وامارات تنذر بوقوع اختلال ما في احدى جهات المملكة فيحق للحكومة السنية حينئذ ان تعلن الادارة العرفية موقتًا في ذلك المحل فقط والادارة العرفية انما هي ابطال القوانين والنظامات الملكية بصورة موقتة وسيترتب نظام مخصوص لكيفية ادارة المحل الموضوع تحت الادارة العرفية اما الذين يثبت بواسطة تحقيقات ادارة الضابطة الصحيحة انهم سبب في اختلال امنية الحكومة فللحضرة السلطانية وحدها الحق ان تخرجهم من الممالك المحروسة وتبعدهم عنها

(١١٤) ان التعليم الابتدائي يجعل اجباريًا على كل فرد من جميع افراد العثمانيين وتفاصيل ذلك تقرر في نظام مخصوص

(١١٥) لا يجوز توقيف او ابطال بند من بنود هذا القانون الاساسي لاية علة كانت

(١١٦) اذا اقتضت الظروف والاحوال تغيير بعض المواد المدرجة في هذا القانون الاساسي او اصلاحها ووجد لزوم حقيقي وقطعي لذلك فيجوز تغييرها على الشروط الاتية وهي انه متى طلبت هيئة الوكلاء وكل من هيئة الاعيان والمبعوثان اصلاح قضيةٍ ما فاذا صادقت هيئة المبعوثان على ذلك باكثرية هي الثلثان وصدرت الارادة السنية بشأنه فان هذا الاصلاح يعتبر دستورًا للعمل اما المادة التي يطلب اصلاحها فتبقى مرعية الاجراء حائزة قوة الحكم والنفوذ الى ان تجري عليها المذاكرات اللازمة وتصدر بشانها الارادة السنية كما ذكر

(١١٧) اذا اقتضى الحال تفسير احدى المواد القانونية فاذا كان ذلك من الامور العدلية يتعلق تفسيره في محكمة التمييز وان كان من امور الارادة الملكية فذلك من خصائص شورى الدولة وان كان من مواد هذا القانون الاساسي فذلك متعلق بهيئة الاعيان

(١١٨) ان القوانين والنظامات الجاري العمل بها الان وجميع المعاملات والعوائد تبقى نافذة ومرعية الاجراء ما لم يصر الغاؤُها او اصلاحها بالقوانين والنظامات التي تسن في المستقبل

(١١٩) ان التعليمات الموقتة التي ترتبت بشان المجلس العمومي في ٢٠ شوال سنة ٩٣ تبقى احكامها جارية الى نهاية اجتماع المجلس المذكور الاول وبعد ذلك يضحي حكمها باطلاً

في ٧ ذي الحجة سنة ١٢٩٣

المرأة في المؤتمر السوري:

مناقشات خطيرة يسجلها التاريخ:

محضر جلسة المؤتمر التي ناقش فيها الأعضاء مسألة حق المرأة في الانتخاب

لعلّ أهم مناقشة جرت في المؤتمر السوري وجاءت دليلًا على الحالة الاجتماعية والروحية الموجودة في البلاد كلها هي المناقشة التي بدأت أول أمس في حقوق المرأة في الانتخاب؛ فقد وصل المؤتمر أثناء التدقيق في مواد القانون الأساسي إلى المادة الآتية:

(لكل سوري أتم العشرين ولم يكن ساقطاً من الحقوق المدنية حق في أن يكون ناخباً أولًا [كذا]، وكل سوري أتم الخامسة والعشرين من سنّه ولم يكن فاقداً حقوقه المدنية وغير محكوم بسجن شهراً أو أكثر يجوز أن يكون ناخباً ثانيًا، ويشترط أن يكون الناخب الثاني ممن يحسنون الكتابة والقراءة وأن لا يكون موظفاً ولا ضابطاً).

فاقترح مندوب لبنان السيد إبراهيم الخطيب أن يكون للسيدات المتعلمات حق في انتخاب النائب الأول، فأيده قسم بعد مناقشات طويلة وعارضه آخر، وأُجّل البحث فيها إلى جلسة اليوم الثاني (أمس).

واجتمع الأعضاء قبل ظهر أمس، فقرأ الكاتب خلاصة الضبط السابق. وبعد أن قُبل بتصحيح قليل، أعلن الرئيس أن برنامج المذاكرة في هذا اليوم يحتوي على المادة ٧٩ من القانون الأساسي التي جرى البحث بقسم منها في الجلسة السابقة، فقام السيد عزة دروزة وتلا الفقرة الأولى من المادة المذكورة وهي (لكل سوري أتم العشرين من سنّه ولم يكن ساقطاً من حقوقه المدنية حق في أن يكون ناخباً أولًا) وبعد ذلك فاه بما يلي:

وقفنا هنا في الجلسة السابقة. هذه الفقرة تناولت وجهتين؛ الأولى: سن الناخب، فاقترح بعض الأخوان أن تنزل إلى ١٨، وبيّنتُ عدم جواز ذلك لانشغال قسم كبير من الأمة في التحصيل في المدارس الثانوية، وطلبت إبقاء السن على ما هي عليه، ولا يمنع من ذلك اشتغال قسم من أبناء الأمة في المكاتب العالية لأنها بدء الحياة السياسية. والوجهة الثانية هي اقتراح السيد إبراهيم الخطيب بإعطاء حق الانتخاب الأول

* محضر منقول عن جريدة **الدفاع**، العدد ٨٩- الثلاثاء ٢٧ نيسان ١٩٢٠، وأوردته تحت عنوان: «المرأة في المؤتمر السوري- مناقشات خطيرة يسجلها التاريخ». انظر، ماري ألماظ شهرستان، **المؤتمر السوري العام ١٩١٩-١٩٢٠** (بيروت: دار أمواج، ٢٠٠٠)، ص ١٩٤-٢٠٧.

للنساء اللواتي أتممن نصاب السن من جهة والتعليم الثانوي من جهة أخرى، وتكلم بعض الإخوان ردّاً على هذه الفكرة من حيث الأساس الديني، ولكن الأستاذ سعيد مراد كفانا مؤونة البحث بأنه أتانا بحجج دامغة وبراهين قاطعة بأن الشريعة الإسلامية سجلت للمرأة حقاً لا يقل عن حق الرجل، وأنها جعلتها في فطنة حاكمة ومجتهدة وعالمة ومحدثة وما أشبه ذلك، فالشريعة التي تجعل المرأة هكذا لا يمكن أن يقال عنها أنها تمنع المرأة من الاشتراك في بعض المصالح العامة، فشكراً للأستاذ الفاضل. وأراد بعض أن يمزج بين الحجاب وهذا الأمر. المسلمون بنوع خاص أيها السادة مكلفون باستقاء دينهم من الشرع الإسلامي الشريف، ولا يجوز لهم أن يختلقوا عادات ويعزوها للإسلام. لا أنكر أن الحجاب عادة مبتدعة منذ قرون، ولذلك يمكن الأخذ والرد في هذا البحث، ولا يجوز أن نحملها على التقاليد الدينية. وبالطبع إن الحالات النفسية في الأمم لا تحتمل أن تبتعد عن حالة مستحكمة في الأمة بأن تنزعها نزعاً باتاً حيث يحصل عكس التأثير وتضيع الفائدة المطلوبة، فالعادات إنما يسار في نزعها تدريجياً حتى تنقطع السلسلة التاريخية التي تجعل العادة الجديدة تقوم مقام الطبع. وهناك لا يكون بأس من الاستمرار عليها وعلى هذا المنوال سارت الشرائع السماوية أيضاً، فأسألكم هل اقتراح السيد إبراهيم الخطيب نزع للعادة فجأة أو تدريجياً؟ أنا أرى أنه تدريجي، لذلك لا أجد مجالاً للوهم من إعطاء حق الانتخاب للمرأة التي درست في المدارس، وعندي أن الرجل الذي لا يرى بأساً في أن يكرس من حياة ابنته ١٢ سنة للمدارس لا أظنه يرى بأساً بأن تنتخب. كما أرى أن الرجل الذي يريد أن يتزوج امرأة متممة دروسها لا يصعب عليه اشتراكها بالانتخاب. لذلك لا أرى بأساً من قبول اقتراح السيد إبراهيم الخطيب.

سعد الله الجابري (حلب): أُثني على رأي السيد إبراهيم الخطيب.

الشيخ عبد القادر الكيلاني (حماه): لا أريد أبحث عن هذه المسألة من الوجهة الدينية، فأرى البحث من هذه الوجهة تحصيل حاصل، فللمسائل الدينية كتب ومنابع مخصوصة. إن البراهين التي أتى بها الأستاذ سعيد مراد ليست له بل عليه، وكنت حينما يريد أحد من الإخوان معارضته أرجعه عن ذلك لأن إخواني الشبان ينفرون عند سماع بحث ديني ويعتقدون أنه مضر بالمصلحة، لذلك ظن بعضهم أن الدِّين قيد.

نعم إن الدِّين يقيّد كثيراً من الأشياء التي لا توافق الطبائع البشرية، فنترك البحث فيها منتقلين إلى الوجهة الأخلاقية والإدارية.

أيها الشبان

إن الأوربيين قد ساروا في حلبة التمدن ٣٠٠ سنة، فعاداتهم وتقاليدهم لا تمنع المرأة من الاشتراك معهم في كل شيء، ومع ذلك أروني دولة من دول أوروبا أعطت الإناث هذا الحق.

أصوات: (جميع الدول- إنكلترا- أسوج- تركيا)

الخطيب: تركيا؟ كلا أيها السادة، نساؤنا غير المتعلمات بنسبة ٩٩ في المئة فإذا أردتم رقي النساء كما تدعون فافتحوا لهن المدارس، وعلّموهن ليكنَّ مدرسة لأبنائهن ثم انظروا في الفروع، فكل بناء لا يبنى على أساس متين يخرب، وإذا أعطينا حق الانتخاب للمرأة يحق لها أن تكون مبعوثة فهل تريدون أن تكون بينكم؟

سعد الله الجابري (حلب): نراها تذهب إلى السوق وتشتري.

الشيخ عبد القادر الكيلاني: ذلك بحث آخر، وأنا أرى أن وجود المرأة ناخبة أو منتخبة أو مبعوثة مع هذا الجهل وفساد الأخلاق مضر لا نافع، ومتى نمت الأخلاق الفاضلة ينظر في المسألة.

سعد الله الجابري (حلب): أسجل هذا الكلام على الأستاذ.

الشيخ عبد القادر الكيلاني: نعم ينظر بالإيجاب. إن الحجاب الموجود الآن بدعة، ونحن نعرف الحجاب الإسلامي، لذلك قام البعض يريد منعه بصورة أدبية فسار الجهال يتبعون النساء خارجاً متهكمين، وهذا غير موافق لأننا نخاف أن يحدث هذا التصرف ما يكدر الصفاء، فنحن لما كنا متبعين عادات السلف ما رأينا ضرراً ولا فساداً، وعندما ترقينا وترقت أفكارنا تطرق إلينا الفساد، فأرى أن هذه الفقرة سابقة لأوانها وأطلب رفضها.

دعاس جرجس (حصن الأكراد): أيها السادة:

إن الموضوع الذي طرقناه الآن يجب أن ننظر إليه بعين الاعتبار والاحترام، سواء قُبل أو لم يُقبل، لأننا بتطرقنا إلى هذا الموضوع نثبت لنا حقاً اجتماعياً تحترمه كل الممالك والدول والطوائف، فلا نريد أن نبقى في حالة الرجل المفلوج فلجاً موضعياً، أي نصفه صحيح والنصف الآخر معتل. إن الأمة مؤلفة من الرجل والمرأة، والعائلة من الأب والأم فلها اعتبار عظيم ومقام أعظم. أنا لا أبحث من الوجهة الشرعية الدينية، فذلك من شأن غيري، ولكنني من الوجهة الاجتماعية أقول إن هذا الاقتراح يجب أن تفتكروا فيه بنزاهة وإخلاص، وأشكر للخطيب السيد عبد القادر الكيلاني لأني فهمت من مغازي كلامه أنه كان يميل لتأييد الاقتراح، وإن كان لا يستحسنه. قال إن ٩٨ في المئة من نسائنا جاهلات، فجعل الأساس العلم، وهذا صحيح، لكن لو رأى أن هذا الأساس قد قبلناه فأعطينا المرأة المتعلمة فقط حق التصويت لما تأخر عن ذلك. إن الحكومة التركية هي في مقدمة الحكومات الإسلامية التي تتقيد بأحكام الشرع الشريف، ومع ذلك فقد أعطت حق الانتخاب للمرأة، وعدا ذلك فإن الكاتبة خالدة أديب خانم أوشكت أن تدخل المجلس النيابي أيضاً. أيها السادة: إن لكم بما شاهدتموه إبان الحرب من خدمة النساء المسلمات في الجيش دليلاً على أن مساعدة الجنس اللطيف ذات أهمية كبرى؛ فوجود السيدة في خدمة الجيش أهم بكثير من التصويت. والمحذور الذي يراه بعض الإخوان من هذا الأمر ممكن الإزالة، إذ للمرأة حق بعدم إعطاء الرأي والسيدة التي تحاذر أن يمس بناتها القلم لها الحق أن لا تنتخب.

أحمد القضماني (دمشق): جعلها الله بنصف عقل ونصف ميراث.

دعاس جرجس (حصن الأكراد): إذن لا محل للخوف من اشتراك السيدات، وبالإمكان أن يحافظن على حريتهن الشخصية، وذلك بأن يشتركن أولاً. لكن لوضع هذا الأساس في قانوننا أهمية عظيمة، سيما في موقفنا السياسي الآن، فعليه أطلب قبول هذا الاقتراح وإحالته إلى اللجنة (تصفيق من اليمين وأقصى الوسط).

عادل زعيتر (نابلس): لا شك أن كل واحد منا يريد أن تصل المرأة إلى الدرجة الراقية لكي تطلب حقها. ولكن رغم ما قاله بعض الخطباء وما ادّعاه من الفائدة في تخويل النساء حق الانتخاب، أرى أن ذلك مضر لأنه لا يمتزج مع روح الأمة. تعلمون أيها السادة أن بعض الأمم الأوربية ما أقدمت على هذا الأمر إلّا بعد أن دخلت في تطورات امتدت ٦٠٠ سنة. أما نحن، ففي بدء حياتنا الاجتماعية نريد أن نعطي هذه الحقوق لهن لكي نصبح أضحوكة عند علماء الاجتماع. أن لكل أمة تقاليد وعادات مستحكمة، فإذا لم تكن القوانين مستندة إليها تسبب الثورات والمشاغبات في البلاد (تصفيق من الوسط). نعم قد تكون في الشرع إباحة تخوّل النساء حق التداخل في مثل هذه الأمور، ولكن الشرع لا يقول أن الأمة مجبورة على وضع قوانين ونظامات تخوّل المرأة الاشتراك بها؛ فتقاليدنا الحاكمة تجبرنا على عدم الدخول في هذا المأزق الحرج. إننا جئنا إلى هذا المكان لنعبّر عن رأي الأمة، فإذا أعطينا رأياً أو سننّا قانوناً لا تقبله فهل نكون قد وفينا الأمانة حقها؟

أصوات: كلا.

الخطيب: فإذا كنتم لا تقتنعون بما أقول فإني أطالب وضع هذه المادة المهمة على بساط البحث حتى تنظر إليها الأمة بعينها، فإذا أيدتها فلها الأمر، وإن لم تؤيدها فكذلك. قال بعض الخطباء أنه يوجد بعض مستعلمات يعطين آراءهن ولا يوجب ذلك أقل اعتراض من أزواجهن وذويهن، فأنا أقول أنهن قليلات جداً، وبالطبع إن شذوذ ستين أو سبعين امرأة لا يجوز أن يُعتبر أساساً للقانون. وأما ما قاله الأخ دعاس من أن الأتراك انتخبوا الكاتبة خالدة خانم، فأقول جواباً على ذلك أن هذا الأمر كان خلافاً للقانون التركي، وأؤكد لكم أنها لو اكتسبت حق النيابة لما قبلت الأمة التركية، فأرجوكم أن لا تقدموا على عمل ضرره أكبر من نفعه.

صبحي الطويل (اللاذقية): المسألة اجتماعية صرفة أيها الإخوان، ولا تمس الحجاب قطعياً، وليست المرأة إذا انتخبت مكلفة برفع الحجاب (تصفيق). إن أكبر حجة يوردها المعارضون في قولهم أن لا فائدة من انتخاب المرأة لأنها لا تعرف الرجل الذي تنتخبه فأقول إن هذا الانتخاب لو لم يفد إلا إثبات حق المرأة لكفى.

أحمد القضماني (دمشق): من أين أتيت بهذا الحق ومن أية شريعة؟

صبحي الطويل: المرأة المتعلمة خير من ألف رجل جاهل. يوجد في بعض الجهات ألوف من الرجال لا يدركون شيئاً، فامرأة واحدة متعلمة خير منهم. فلماذا نعطيهم حق الانتخاب ونحرم النساء المتعلمات منه؟

أحمد القضماني: كم يوجد واحد مثلك في اللاذقية؟

صبحي الطويل: إذا كان لديك ما يقال فشرّف إلى المنبر ولا تتكلم من تحت. البنات المتعلمات قليلات جداً، والانتخاب لهن ليس إجبارياً ولديهن طرق للقيام بالانتخاب لا تمس الدِّين مطلقاً. قال بعض الخطباء إن أوروبا تحاول الآن إعطاء حق الانتخاب للنساء، ولا يخفى على كل مطالع أن القصد من ذلك إعطاؤهن الحق بأن يكنّ منتخبات يجلسن على كراسي المجالس، لأن حق الانتخاب الأول أُعطي منذ مئات من السنين كما لا يخفى. إننا أخذنا هذه الأصول النيابية عن أوروبا، فلا ضرر من متابعتنا إياها في هذا السبيل تدريجياً.

أحمد القضماني: نحن في الشام لا نريد ذلك، فاجعله في اللاذقية.

صبحي الطويل: فأنا بكل قوتي أؤيد اقتراح الأخ إبراهيم الخطيب، وأطلب أن يصوَّت عليه بذكر الأسماء.

وهنا نهض الشيخ سعيد مراد، بطل حقوق المرأة، فقوبل بالتصفيق.

رياض الصلح (بيروت): قبل أن يتكلم الشيخ سعيد - يجوز أن يكون قسم من الأعضاء على غير رأيه، ولكن إكرام العلم واجب فصفقوا له (تصفيق حاد).

الشيخ سعيد مراد: الموضوع هام جداً. لا أستنكر الخلاف فيه أصلاً، فإن هذه سنّة الكون منذ خُلقت الدنيا، ولكن الذي أريده أن ينظر في هذه المسألة بنظر الدقة أكثر من أن تنظر بالعواطف، وأطلب أن لا تمزج بهذه المسألة مع مسألة الحجاب. وفي الجلسة السابقة لم أتكلم عنها من الوجهة الدينية أبدًا. وأول دافع لي على التكلم في هذا الموضوع هو ما قرأته في مدوّنات الغربيين وصحفهم إذ قالوا: «إن الشرق يحتاج لوصاية الغرب عليه لأنه سجل على نفسه جهل نصفه» «يعني المرأة» (ضجيج).

أتكلم بالعربية الفصحى التي يفهمها كل أحد. يقول الغربيون أن الشرق الذي سجل عليه إلى أجل غير معلوم جهل نصفه يجب أن نكون أوصياء عليه. فلذلك أقول أنه لا يوجد.

وعند وصول الأستاذ إلى هذه النقطة، انسحب من الجلسة كل من الشيخ عبد القادر الخطيب، الشيخ محمد المجتهد، أحمد القضماني، ابراهيم الشيخ حسين، الشيخ أحمد العياشي، خليل التلهوني.

الرئيس: الأكثرية مفقودة.

سعد الله الجابري: نحن بصورة خاصة نسمع كلام الأستاذ.

عزة دروزة: الأكثرية موجودة.

الشيخ سعيد مراد: مداوماً: نحن نقول للغربيين من هذا المنبر كلاماً يصل إلى مجالسهم النيابية أنه لا يوجد في تقاليد الشرق ما يسجل على الأمة جهل نصفها، وإنّا مستعدون في كل فرصة لإزالة هذا الجهل من النساء والرجال معاً. فمسألة المرأة لها مساس بالعلم أكثر من الحجاب، لأن الشرع قرر قبول شهادة المرأة وقبول أخذ الأحاديث عنها. وقبولها معلمة وحاكمة في المسائل الحقوقية، دون الجزائية. أمّا الحجاب، فإنه مسألة ثانية لا أتكلم عنها الآن ولو كان فيها آيات قرآنية من جهتَي السلب والإيجاب، لأن الوقت لم يحن، وكأن أخواني المخالفين يريدون أن أمزج مسألة الانتخاب بمسألة الحجاب. وأنا لا أريد أن أتكلم بذلك أصلاً. وإنما المسألة مسألة حق للمرأة. فالذي أعطانا حق التشريع في هذا المجلس أعطاها حق الانتخاب أيضاً. نعم لا أنكر أن كل القوانين يجب أن تسير بتدرج مع روح الأمة، ولا يمكن أن يطبق قانون دون أن يكون منتزَعاً من روح الأمة. فالذي يجعل الموضوع مشكلاً عند بعض الإخوان، على اعتقادي بصدقهم وإخلاصهم ووطنيتهم، أن أمرهم يذهب بهم إلى مزج مسألة الحجاب بالعلم الذي هو وسيلة الانتخاب. فإذا أردتم أن تبحثوا في الحجاب فابحثوا فيه دون أن أكون عضواً في جلستكم. أمّا مسألة تعليم المرأة، فقد وضِعت على بساط البحث منذ نصف قرن بين سلب وإيجاب، ثم فاز الطرف الإيجابي، وها أنتم ترون العواصم والبلدان غاصة بمدارس الإناث. وبما إننا متفقون على ضرورة تعليم المرأة، فأنا الآن بعد نصف قرن أردت أن أضع مسألة الانتخاب بعد مسألة التعليم، عساها تأخذ حظ تلك من الفوز والموفقية، وهكذا نتدرج إلى أن نصل إلى الغاية المنشودة. وقد اتفق معنا الأستاذ الكيلاني على الأساس الأول. وبما أننا قبلنا وجوب تعليم المرأة، يجب أيضاً أن نعترف لها بحق انتخاب الناخب الأول. ومثل ذلك مثل أداء المرأة الشهادة؛ فالحاكم يأخذ شهادة النساء حسب درجاتهن وعوائدهن، وكذلك نحن يمكننا أن نأخذ أصوات المرأة بالطرق التي لا تخرق بها الحجاب. وكل ما أريده أن تفهم أوروبا أنها وإن كانت أرقى منا في الصنائع والماديات، فنحن أرقى منها في القوانين المدنية، وإذا أرادت أوروبا أن نتدرج في التكمل بالقانون المدني يجب عليها أن تلتفت إلى الشرق وتأخذ عنه، فنحن لا نريد أن ننكر عليها مزاياها كما لا يصح لها أن تنكر علينا مزايانا. وبما أني أريد أن يفهم الإخوان أني رجل سليم القلب، أريد لكل وطني أن يفاخر بسوريته كما يفاخر أعظم وزير في الغرب بوطنيته.

أتكلم في هذا الموضوع باجتهادي. فافرضوا أن اجتهادي خطأ. أليس للمجتهد المخطئ أجر؟ فمسألة المرأة مساسها الوحيد بمسألة العلم. ويجب أن نعترف أن الله أعطاها من الحقوق ما أعطاكم، فارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء، وهذه من المسائل الاجتماعية الصرفة التي أفادنا النص القرآني فيها فوائد جلى لا تُنكَر.

عفيف الصلح (صور): المادة تجعل المنتخب الأول في سن العشرين والثاني ٢٥، فأرى أن تكون سن المبعوث والمنتخب الثاني ٢٢ سنة.

رفيق التميمي: كنت أريد أن أبحث في هذا الموضوع إلّا أن الأستاذ سعيد مراد أفاض فيه، ومع ذلك أقول إن القضية ليست بدينية بل مدنية تتعلق بالمعاملات أكثر من الوجدانيات. المرأة في الغرب، حتى الأدوار القديمة كانت غير حائزة لشخصية ما بل كانت شخصيتها بمجرد زواجها تمتزج بشخصية زوجها، فلا يحق لها أن تبيع أو تشتري. ولكن تدرّج الغرب فأعطت أممه الراقية قسماً من الشخصيات الحقوقية للمرأة لتتصرف بها. فأوروبا التي تأخرت بإعطاء هذا الحق لا يجب أن تكون أفضل منا، سيما وأن

الإسلام منح هذا الحق للمرأة منذ ١٣٠٠ سنة، فهذا الحق الطفيف هو واجب طبيعي نقدمه الآن للمرأة. بإمكاننا أيها السادة أن نؤلف بين المذهبين القديم والجديد. إن حق الانتخاب واجب يعم جميع المواطنين، إلا إنه أصم، فعلى كل وطني أن ينتخب ولكن لا يجازى إذا لم يصوّت. نحن إذا أعطينا هذا الحق للمرأة فلها الحرية باستعماله أو رفضه، فإذا رضينا بما هو معروف عند المسلمين بأن الرجال قوّامون على النساء فنقول للرجال الذين لا يقبلون بإعطاء المرأة حق الانتخاب يمكنكم أن تؤثروا على نسائكم، أما إذا وجدت في البلاد ولو طبقة صغيرة تقول بإعطاء هذا الحق، فيجب أن نمهد لها الطريق فإذا أعطينا النساء هذا الحق لا يُفهم منه لزوم ذهابهن إلى دائرة البلدية بل يمكنهن أن يجتمعن في محل معيّن ويصوتن. ولذلك أوافق على اقتراح الشيخ إبراهيم الخطيب مبدئياً، ومن ثم أقول إن الأمة التي دخلت في حياة نيابية جديدة ترى أمامها عقبات في سن القانون. فالقانون الذي لا يكون مطابقاً لروح الشعب يلاقي صعوبة في التنفيذ، وأكبر مثال أقدّمه هو قانون العائلة الذي سنّه الأتراك. إن أساس هذا القانون هو الشرع الشريف، ومع ذلك فعندما عمد الأتراك إلى تطبيقه رأوا معظم الشعب واقفاً ضده. وهكذا من استعجل بالشيء قبل أوانه بُلي بحرمانه. أنا أيها السادة أبارك للمؤتمر بجلسته السابقة لتعزيزه المرأة التي شوّهنا نحن سمعتها في الغرب وجعلناها عرضة للتعديات والتجاوز حتى أن أحد الأعضاء قال إنها نصف إنسان، وأبارك للمؤتمر لأنه قام بهذا الواجب، واجب الدفاع عنها، وأبعد الوصمة التي أراد أن يصوّبها إليها بعض الجهال. أبارك له لأنه قام متشبثاً بإعلاء شأن النساء في الوقت الذي قامت به الرعاع والسفهاء في العاصمة على هذا الجنس اللطيف الذين أوصى به النبي والشرع، وأبارك له لأنه علم أن الأمة التي نصفها جاهل لا يمكن تتأمن بها الحرية الشخصية، فإذا كان المؤتمر، وهو المتكلم بلسان الأمة لا يضع حدّاً لتعدّي السفهاء على المخدرات في الشوارع، فعلى الحرية السلام. يجب أن يُجازى كل رجل تعدّى على المرأة، وإذا كان الحوذي والجمّال يقومان بوظيفة مدير الأمن فعلى الحرية السلام.

إبراهيم الخطيب: لو كنت أعرف أن الأفكار مستعدة لقبول اقتراحي لهذه الدرجة لكنت اقترحت أن نعطي للمرأة أكثر من هذا الحق (ضوضاء). يا حضرة الرئيس، أبلغكم إنني انسحبت من الحزب الحر المعتدل لما فيه من الجهلة.

توفيق مفرج: إسحب كلامك.

إبراهيم الخطيب: سحبناه، وأقول لو كان الانتخاب وظيفة لأجبرنا المرأة عليه، لكنه واجب عليها، مختارة في استعماله. قال بعض الإخوان إن هذه الحقوق يجب أن تُعطى رويداً رويداً، فأقول إننا لم نصرح، بل لمّحنا إليه تلميحاً وحصرناه بالمتعلمات حاملات الشهادات من المدارس الثانوية، وقلنا في نفس الاقتراح أنه يحق لهن أن يعطين رأيهن كتابة، فأنا أصر على اقتراحي وأطلب أخذ الرأي لأن المذاكرة كافية.

الشيخ رشيد رضا: (تصفيق طويل) إخواني، هذه المسألة فُتحت من الوجهتين الاجتماعية والدينية، ونحن شاهدنا لها في مصر تطورات علمية، ووقفت عليها كلها لأنني منذ ٢٢ سنة مطّلع عليها، وكل ما قيل الآن إن هو إلّا جزء صغير منها، وكل منكم، وإن لم يدرس الموضوع في بلاد أخرى، يعرف رأي السواد الأعظم، وليعلم أن به فئة جديدة لها ميل للحالة الأوروبية في أمور النساء، وفئة أخرى معتدلة. وبما أنني كنت مريضاً جداً، أراني ضعيفاً الآن عن تمحيص هذه المسألة تمحيصاً دقيقاً. ومع ذلك، فإن لهذا التمحيص وجهاً غير الوجهة الدينية والاجتماعية، وهو إحساس الأمة وشعورها. فلو كنا نقرر درساً لوجب أن يعطي كل إنسان ما عنده من الرأي، ولكن الذي يريد أن يضع قانوناً عملياً باسم الأمة ينبغي له أن يراعي عواطفها. تكلم الخطباء بالمسألة من جهة الشرع ولم يفوها حقها. الشرع واسع جداً. أقول لكم مسألة مقررة وهي أن الأمور الدينية

الصرفة أساسها النص، والأمور المتعلقة بالدنيا أساسها اعتبار مصالح العامة التي تختلف بحسب الزمان والمكان. ولو فرضنا أنه تحقق عند أولي الأمر أن مصلحة الأمة في إعطاء النساء حق الانتخاب، فعند ذلك يمكننا أن نجد له أصلاً في الشرع، ولكن هذا لم يتحقق ولم يدرسه أحد. قال الله تعالى: «أطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم»، فهل النساء من أولي الأمر. ثم مسألة أخرى يشترط في الانتخاب الحرية الشخصية، فالمرأة إذا كانت في حجر زوجها هل لها أن تستعمل حقها بالانتخاب إذا منعها زوجها؟

سعد الله الجابري (حلب): هل له حق أن يمنعها من أداء الشهادة في المحاكم؟

الشيخ رشيد رضا: نعم. ولكني لا أقول الآن إني حكمت بالمسألة لأنني لم أدققها بعدُ تمام التدقيق. أمّا مسألة التعليم فأقول فيها: هل النظريات التي تعلم في المدارس الثانوية كافية لجعل المرأة تنال حق الانتخاب؟ من هنا تعلمون أن هناك مسائل هامة لم تمحص. وهل تلك النظريات تعطي صاحبها أهلية معرفة الصالح العام. للمسألة وجوه متعددة قلت لكم إن الشرع واسع وإنه إذا ثبت بإعطاء هذا الحق نفع للأمة، فالشرع يخرجه ولكن من أثبت هذا الحق حتى ينفذّه؟ ومع ذلك، يجب علينا أن نحافظ على مركزنا عند الأمة، سيما وأنها أرسلتنا لشيء خاص لا لشيء عام، ولكن قضت المصلحة العامة بذلك، ولنا وجه نستند إليه وهو مجلس التأسيس في الأمم التي تنشأ حديثاً؛ فالأمة التي نتكلم باسمها يجب أن نعلم تأثير قانوننا عليها. ذكر الأستاذ الكيلاني أن ٢ بالمئة من نسائنا متعلمات، وأنا أقول أن هذه النسبة كثيرة أيضاً، وقال لي أحد أصدقائي الذين كانوا يعلمون في جامعة برلين أن كل المجالس التي تحضرها النساء تنقلب إلى مجالس فكاهة، مع أن ألمانيا هي أرقى أمم الأرض من حيث التعليم كما تعلمون. ولقد قرأت في جرائد ومجلات عديدة أنهم في أوروبا عندما استخدموا النساء في أعمال كثيرة بحثوا في قوة المرأة فوجدوا أنها نصف قوة الرجل، فأنا أقول بوجوب محاربة الجامدين الذين يريدون أن تبقى المرأة جاهلة، غير أن مسألة الانتخاب لا تترتب عليها مصلحة، وقد توجب سوء التأثير، وأظن أنكم تعرفون أن العوام والتيار العمومي لا يقبلان تحقيقاً، فصرخة واحدة كافية لإثارتها. فمع احترامي رأي المقترح واعتقادي بوطنيته وإخلاصه، أطلب رفض مسألة حق الانتخاب للمرأة وعدم وضعها في القانون.

منح هارون (اللاذقية): أردُّ على الأستاذ وأكرر قول الأستاذ الشيخ سعيد مراد وأقول إنني قرأت في التفسير الذي ينشره السيد رشيد رضا الآية الآتية: «ولهن مثل الذي عليهن»، أي إنه قابل حق الرجل بحق المرأة وفي آية: «الرجال قوّامون على النساء» يقول إن ذلك بدرجة واحدة، وعدا ذلك، فالمساواة لازمة، ولذلك أقول إن إعطاءنا حق الانتخاب للمرأة غير مخالف للشرع.

الشيخ رشيد رضا: فتحت لكم أبواب المسائل التي لم تُمحَّص. أخذ السيد منح هارون من كلامي قسماً ظن أن يكون دليلاً له، مع أنه عليه، فالدرجة التي ميزت الرجال على النساء هي الولاية، فإذا أعطينا المرأة حق الانتخاب أصبحت من أولي الأمر، ولا يكون للرجل عليها درجة نحن لا نريد أن ندخل في التفسير، وقلنا إن المسألة لا مصلحة فيها، وليس لدينا من الوقت ما يسمح لنا بفتح باب للمتعصبين. إخواني جئت منذ عشر سنوات وألقيت درساً في باب التوحيد، فقامت عليَّ القيامة، وتعلمون أيضاً أنني أنشر في المجلة من المسائل الشرعية الهامة شيئاً كثيراً، وأدعو في كل وقت وآن جميع العلماء للرد عليها، والآن اضطررتموني للتصريح فأقول: إن في مثل قرار كهذا تُخطب الخطب في الجوامع ضد المؤتمر وليس فائدة عملية من هذا الأمر.

توفيق مفرج: لو كانت المسألة تتعلق بالدِّين والشرع لما تكلمت فيها، لكن المسألة لا تتعلق بذلك، فاستغرب كيف وصلت المذاكرة فيها إلى هذه الدرجة. أعتقد

قبل كل شيء أن الذين خرجوا ليس بسبب هذه المادة.

عادل زعيتر: أنت لم تفهم كلام الأستاذ.

توفيق مفرج: كل مسألة توضع على هذا المنبر يحق لكل منا أن يتكلم فيها. إن الأديان جميعها قد أنزلت قوانين وشرائع لا يوجد بها ما يعارض مسألتها. وإذا كان الله أعطى للمرأة حقاً فكيف نمنعها من استعماله.

الدكتور سعيد طليع: مسكينة هي المرأة. أنتم تبحثون عن حقها في المجلس وهي تهان في الشوارع. جميل هو البحث في حقوق المرأة، وكلنا يؤيد ذلك، ولكني أريد أن أتلو على مسامعكم فقرة تاريخية وهي أن اليابان لمّا أرادت أن تسن لبلادها قانونًا أساسيًا طلبت اختصاصيين من جميع البلاد، فكانوا يُبدون ملاحظاتهم، ومنهم مندوب صفق الحاضرون لملاحظاته فذهب بعد ذلك إلى رئيس الوزراء وقال له إن ملاحظاتي القانونية حازت ثقة الجميع فآمل أن تكون أساساً لقانونكم، فأجابه إننا أخذنا ما هو موافق منه لبلادنا وتركنا غير الموافق، فأنا لو كنت في أوروبا لكنت من الذين يدافعون عن إعطاء هذا الحق للمرأة مؤيدًا رأيي بالأدلة والبراهين القاطعة، ولكني بما أني سوري وفي سوريا لا يمكنني ذلك. نحن نسن قانوناً لكافة الأمة السورية، فكل قانون لا ينطبق على روح الأمة لا يجدي نفعاً، فسوريا لا تتحمل هذا القانون.

رياض الصلح: عندما أقف على هذا المنبر لا أسأل عن القهوات والبيوت أهي ضدي أم لا، أمّا مبدئياً أقبل بإعطاء الحق الذي للمرأة، فإذا كانت قهوات الشام لا تقبل هذا الأساس فالمقاطعات الباقية تقبله بكل سرور، وأكبر شيء قام به المؤتمر هو أنه ترك هذا المنبر حراً، فأنا أُكرم العلم والفضل الذي تفضل به الأستاذ سعيد مراد وإن كان هناك تيار ضد فكره. واعلموا أيها السادة أن خروج ستة أو سبعة أعضاء لا أهمية له بل يثبت عجزهم عن مقارعة الحق. ومع ذلك، فأنا أرى ما اقترحه الإخوان خير ترضية للمفكرين، وهو اقتراح يقول بعدم البت في الموضوع. وقبل أن أتم كلامي أرى من الواجب علينا تنبيه الحكومة إلى أن المؤتمر لا يرضى بتاتاً بالحوادث التي وقعت في المدينة ضد النساء، ومن العار أن نقبلها.

جورج حرفوش: أقول لكم كلمة. إن سوء التأثير الذي حصل في الشام من جراء هذا البحث جرى ضده في أوروبا، فقد أثبت المؤتمر بعمله هذا أنه يمشي مع المدنية الحرة. غداً تقرأ أوروبا في جرائدها أن أعضاء المؤتمر السوري اقترحوا إعطاء حق الانتخاب للمرأة، فتأكدوا أننا نحدث بذلك تأثيراً يغنينا عن عشرين وفداً. وعليه أوافق على رأي القائلين بوجوب إعطاء المرأة حقها.

الرئيس: هل ترون المذاكرة كافية.

أصوات: كافية.

الرئيس: يوجد اقتراح من عثمان سلطان وخمسة عشر عضواً، ويشاركهم به السيد تيودور أنطاكي وهو: «نقترح عدم البت في موضوع إعطاء المرأة حق الانتخاب، وتسجيل الاقتراح في ضبط المؤتمر، وإبقاء الفقرة من اللائحة القانونية على حالها» فمن يقبل ذلك فليرفع يده.

وعند رفع الأيدي ظهر أن الأكثرية توافق الاقتراح.

الرئيس: يوجد أيضاً اقتراح من تيودور أنطاكي وآخر من رفيق التميمي ورفقائهم يطلبون به الكتابة إلى الحكومة للضرب على أيدي المعتدين الذين تعرضوا للسيدات في البلدة، فمن يوافق على ذلك فليرفع يده (قُبل بالأكثرية)، ثم خُتمت الجلسة.

قاموس أوكسفورد للعلوم الاجتماعية

كَلِمٌ إحدى عشرة في الدستور والدستورية *

ترجمة ثائر ديب **

الإرادة العامة (general will)

هو المصطلح الذي استخدمه جان جاك روسو للتعبير عن مصالح الجماعة وقيمها الأساسية المشتركة. ويحظى روسو بمكانة محورية في تراث طويل من البحث في كيفية اجتماع آراء الأفراد والتوصّل إلى صنع القرار على نحو جمعي مشروع. وقد ميّز روسو بهذا الصدد بين اجتماع الآراء أو المصالح الفردية («إرادة الجميع») و**الإرادة العامة**، التي رأى أنها ذات طبيعة موحّدة. وفي اعتقاد روسو أن الإرادة العامة لا تتعالى على تباينات الأفراد ولا تعبّر عمّا هو الأفضل بالنسبة إلى الجماعة فحسب، بل تتعدّى ذلك إلى كونها ما يكشف عن هذه الجماعة بوصفها جماعة. وقد سعى روسو، مثل أفلاطون وعدد من المفكّرين الكلاسيكيين، إلى التوصّل إلى طريقة يمكن من خلالها التفريق بين أشكال الإرادة الجمعية الحقّة والزائفة. وبخلاف أفلاطون، استخفّ روسو بالدور الذي يمكن للخطاب السياسي أن يؤديه في تشكيل هذه الإرادة، ورأى بدلًا من ذلك أن من الممكن القبض على الإرادة العامة وفهمها من خلال التبصّر المباشر.

وبحسب روسو، فإنّ قلّة من البشر وحسب هي التي بلغت من الاستنارة ما يكفي لتبيّن الإرادة العامة، ويعود ذلك جزئيًا إلى ما يترتّب على التطور الاجتماعي من تفاوت وتفاضل. وهذا ما يطرح عددًا من المصاعب الشهيرة في عمل روسو: فبغية دفع البشر إلى تبيّن الإرادة العامة، طرح روسو الحاجة إلى مُشرِّع مستنير يقوم بدور مؤسِّس في إقامة مؤسسات وطنية. وبذلك، فإنه على الرغم من السيادة التي تعود إلى الشعب، فإن هذه السيادة تُمارَس بالضرورة، وبصورة مؤقتة على الأقل، من قِبل فرد يدرك حاجات هذا الشعب على مستوى أرفع من المستوى الذي تتيحه في العادة حركة المصالح. وعند روسو، فإن السلوك تبعًا للإرادة العامة وبالانسجام معها هو المعيار الوحيد للشرعية

* المصدر: *Dictionary of the Social Sciences,* Edited by Craig Calhoun, Oxford University Press, 2002, Current Online Version: 2012.

** مترجم وكاتب سوري، مدير تحرير **تبيّن**.

السياسية. وفي حين أن ذلك يسمو بمفهوم سيادة الشعب، إلا أنه يعارض فكرة الحقّ الرفيع المتعالي المنسوبة إلى غالبية المقترعين وسواها من الإجراءات العملية في الحياة السياسية الديمقراطية.

وهذا ما يزيده وضوحًا تأكيدُ روسو أن الحكومة قد تكون على حقّ، بصرف النظر عمّا يمكن أن تبدو عليه في الظاهر مصلحة الجماعة أو حتى مصلحة الأغلبية، وذلك إذا ما كانت بفعلها هذا تخدم مصالح الشعب الحقّة. وفي مثل هذه الظروف، فإنّ الأفراد أو الجماعات قد «تُقْسَر على أن تكون حرّة»، وهذه صيغة وجدت تطبيقها العنيف في دكتاتورية الفضيلة التي فرضها روبسبيير، في الثورة الفرنسية، ولاحقًا في شمولية القرن العشرين، كما يشير بعض المعلّقين.

لدى تناول التمييز بين الإرادة الخاصة والإرادة العامة، دشّن روسو أيضًا حوارًا فلسفيًا مهمًّا حول طبيعة الحرية، التي تُفْهَم هنا (ولدى كلٍّ من كانط وهيغل) على أنها فرار من الخضوع للرغبة الفردية باتجاه قانون عقلاني وشامل من صنع المرء ذاته (أكان فرديًا أم بوصف هذا المرء عضوًا في مجتمع). وقد حاول يورغن هابرماس، في نظريته في شأن المجال العام، أن يوفّق بين تصوّر روسو للإرادة العامة والإلحاح الكلاسيكي على الحوار؛ واقترح إجراءً يمكن للأفراد من خلاله أن يتخطوا تركيزهم على المصالح المحضة عبر خطاب عقلاني-نقدي يمكنه أن يحدّد الحقّ من وجهة نظر الجميع (انظر المجال العام والمجال الخاص). كما ساعد التعارض الذي أقامه روسو بين الإرادة العامة والآراء الجمعية المشوّهة لدى المجتمعات القائمة بالفعل على صوغ التمييز بين **الجماعة** (community أو Gemeinschaft) و**المجتمع** (Society أو Gesellschaft)، حيث تمثّل **الجماعة** الروابط الطبيعية و/ أو الشرعية الحقّة، في حين يمثّل **المجتمع** تلك الضروب من الترتيب الاجتماعي الصنعي والمتفاوت. ومفهوم إميل دوركهايم للمجتمع، بوصفه كلًا أكبر من مجموع أجزائه، يدين لروسو بالكثير، شأنه في ذلك شأن **القومية** الحديثة بوجه أعمّ، وهي التي تتكئ إلى رؤيا روسو في ما يتعلق بعلاقة دون توسّط بين الفرد والأمة.

التبعية (dependency)

غالبًا ما يُستَخْدَم هذا المصطلح لوصف ما يَسِمُ العلاقات بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة من عدم التكافؤ في القوة وأشكال السيطرة الاقتصادية. وكانت نظرية التبعية قد ظهرت من أعمال أندريه جندر فرانك و«اللجنة الاقتصادية لأميركا اللاتينية التابعة للأمم المتحدة» بإشراف راؤول بريبيش. ورأى منظّرو التبعية، ردًّا على نظريات التنمية والتحديث التي أشاعت أن البلدان الفقيرة سوف تتّبع حتمًا مراحل التنمية الاقتصادية الغربية، أن هذه البلدان الفقيرة واجهت «تخلّفًا» منهجيًا في إطار الاقتصاد العالمي، وأن ذلك قد نجم عن نماذج التعاون بين العالم الأول ونخب العالم الثالث السياسية والاقتصادية، تلك النماذج التي زادت ثراء الشركات المتعددة الجنسية ووكلائها المحليين لكنها أفضت إلى تدهور مستويات المعيشة بالنسبة إلى غالبية سكّان العالم الثالث. كما لاحظ منظّرو التبعية، استنادًا إلى تحليلاتهم الواسعة للإمبريالية، أن البلدان الفقيرة مضطرة إلى الاعتماد على بيع بلدان المركز المتطورة المنتجات الأولية، بشروط مجحفة عمومًا، واستيراد السلع المُصنَّعة من هذه البلدان. وقد دعا منظّرو التبعية، في مواجهة هذا الضرب من اختلال التوازن البنيوي وسيطرة النخب المتعددة الجنسيات والمحلية على عملية التنمية، إلى الاشتراكية، والنزعة الحمائية، واستبدال الواردات. وقد طُبِّقَت برامج اقتصادية من هذا النوع في عدد من البلدان النامية في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته. وغالبًا ما نجحت هذه البرامج في تعزيز التصنيع، إلا أنها لم تُحْدث في معظم الحالات نموًا متوازنًا أو تحسينًا في شروط التبادل مع الغرب. وعمومًا، حلّت التجارة الحرة وتناقص التدخّل الحكومي في الاقتصاد محلّ هذه السياسات في ثمانينيات القرن العشرين، بضغط من الحكومات الغربية، والشركات المتعددة الجنسية، والمؤسسات

الدولية، ومثال «الأمم الصناعية الجديدة» في شرق آسيا. غير أن نقّاد العلاقات الاقتصادية الدولية غير المتكافئة لا يزالون هناك، وقد انضموا في الغالب إلى نظرية المركز-المحيط ونظرية النظام- العالم.

التمثيل (representation)

هو النيابة عن شخص أو جماعة أو شيء، أو الرمز إليه، أو العمل من أجله. ويُسْتَخدَم هذا المصطلح في مجال واسع من السياقات وبمعانٍ مختلفة؛ ففي العلوم الاجتماعية، يبرز تقليدان واسعان من تقاليد البحث في التمثيل واستقصائه: (١) طبيعة **التمثيل الرمزي**، أو العلاقة بين اللغة والواقع، و(٢) فهم **التمثيل السياسي** فهماً صحيحًا، أو كيف ينبغي للأفراد أن ينوبوا عن الجماعات أو الدوائر الواسعة في الأنظمة الديمقراطية.

تُعَدُّ مسألة الكيفية التي تقوم بها الكلمات مقام الأشياء من بين المسائل الأقدم في الألسنية، إذ تعود إلى نظرية أفلاطون في التوافق الطبيعي بين الكلمات والأشياء. غير أن الألسنية البنيوية الحديثة لدى فرديناند دي سوسور ورومان جاكوبسون وسواهما، قَطَعَت مع هذا التأكيد. وتعامل سوسور مع اللغة بوصفها شبكة اعتباطية من الدوال، التي لا تتحدد بأي علاقة جوهرية تربطها بموضوعاتها بل باختلافها عن الدوال الأخرى. وكان فلاسفة الوعي قد طرحوا قضايا مشابهة في ما يخصّ العلاقة بين التجربة الحسّية والواقعي: هل تمثّل الحواسُ الواقعَ في الوعي، أو هل المعطيات الحسّية هي الواقع الفعلي ذاته؟ ولهذين السؤالين كليهما تطبيقات تتعلق بتناول العلوم الاجتماعية كلًّا من الموضوعية والحقيقة. وكان التياران ما بعد الحديث وما بعد البنيوي في العلوم الاجتماعية قد قوّضا العلاقة العرفية بين المراقب والواقع، خاصةً عبر تفكيك مزاعم اللغة أنها تقول الحقيقة. لكن هذا التفكيك لم ينه العلوم الاجتماعية، بل عمل بوجه عام على اشتداد وعي الذات لدى القيام بتلك النشاطات الأساسية المتمثّلة في الوصف، والشرح، وبناء النظريات أكثر بكثير مما كان عليه الحال في الماضي.

إن طبيعة التمثيل في السياسات الديمقراطية هي موضوع خلاف قديم يعود إلى القرن الثامن عشر. والسؤال الأساسي هنا هو هل كان الانتخاب لشغل منصب معيّن يفرض مسؤولية تمثيل آراء دائرة معيّنة أو حزب معيّن، أم أنه يخوّل الممثّل أو النائب أن يعمل على نحو مستقل أو بالانسجام مع المصلحة العامة الأوسع؟ ومن بين أقوى الوثائق الباكرة حول هذا الموضوع دفاع إدموند بورك عن استقلال الممثّل أو النائب، على أساس أن الضمير الفردي يوفّر أفضل أساس لإطلاق الأحكام السياسية. ورأى بورك أن ذلك كفيل بردع المصالح الضيقة عن سدّ الطريق أمام مصالح الجماعة العامة. أمّا أنصار وجهة النظر المعاكسة – التي ترى أن التمثيل يشتمل على تفويض محدد من قبل الناخبين- فدافعوا عن رابطة عضوية بين الشعب وممثليه. غير أن ذلك يطرح كثيرًا من الأسئلة المتعلقة بكيفية جمع الآراء وقياسها، وما إذا كان ذلك يقتضي حرمان المقترعين لصالح المعارضة من التمثيل.

ومع أن قلّة من البشر اليوم هي التي تنظر إلى الإنابة الانتخابية نظرة ضيقة، فإن جدالًا وثيق الصلة بذلك لا يزال يطبع السياسات الانتخابية في الولايات المتحدة الأميركية وسواها من المجتمعات التعددية. فمن جهة **أولى**، هناك التصور **الوصفي** للتمثيل، الذي يعني أن على الهيئة النيابية أن تعكس على نحو متناسب أصناف الهوية البارزة في المجتمع، مثل العرق والجنس والإثنية وما إلى ذلك. وتدافع وجهة النظر هذه عن الفكرة التي مفادها أن لجماعات الهوية المختلفة مصالح مختلفة وممثلين مختلفين، وأن نموذجًا للتمثيل عادلًا لا بدّ أن يعبّر عن هذا التنوع والتعدد. وهناك، من جهة **ثانية**، التصور **الجوهري**، الذي يرى أن في مقدور الأفراد فهم مصالح البشر الذين يختلفون عنهم وتمثيلهم.

ومن بين الاعتراضات الرئيسة على التمثيل **الوصفي** أنه يعزّز جوهرانية الجماعة، ويؤكد بصورة زائفة تجانسَ المصالح داخل كلّ جماعة. أمّا النماذج **الجوهرية** فتواجه الصعوبة التي تتمثّل في أن أصناف الهوية **تقوم** بدور مهم في المشهد السياسي، وأن أبناء أقليات معيّنة يعانون إقصاءً حقيقيًا عن السلطة. وتكون هذه المشكلة حادّة على نحو خاص في البلدان التي يقوم فيها التمثيل على الأكثريةً البسيطة، ويستأثر فيها الفائزون بكل شيء، ويكون فيها ممثل واحد

لكلّ حيّ، كما في الولايات المتحدة الأميركية. وهذا الضعف الذي يعانيه التصور الجوهري هو الأساس الذي قام عليه **التمثيل النسبي** وسواه من الآليات الانتخابية في بلدان أخرى.

يقدّم بعض تيارات النظرية الديمقراطية نقدًا أعمق للحكم التمثيلي أو النيابي ذاته. وأحد أبكر وأقوى هؤلاء النقّاد روسو، الذي رأى أنه لا يمكن للأفراد على نحو مشروع أن ينيبوا آخرين للتصرف في سيادتهم. وألحّ روسو على أن الديمقراطية التمثيلية لا تفسح المجال إلا أمام لحظة مقتضبة من السيادة الشعبية حين يختار المواطنون ممثليهم. أمّا بين الانتخابات، فيكون المواطنون خاضعين عمليًا لسلطة سيدة موجودة في غير مكان. ولا يزال نقد روسو حاضرًا في الجدالات المعاصرة التي تدافع عن **ديمقراطية المشاركة والديمقراطية المباشرة،** التي ترى أن الانخراط المتواصل في العملية السياسية ضروري للحفاظ على استقلال الفرد وإمكانية إخضاع الدولة للمحاسبة.

التوافقية (consociationalism)

إجراءات دستورية تقصد حماية الأقليات أو ضمان إنصافها في المجتمعات العميقة الانقسام. ذلك أنه حين تكون الانقسامات السياسية راسخة وبيّنة، يمكن لحكم أكثرية بسيطة أن يحوِّل الجماعات الأصغر إلى أقليات دائمة لا تسيطر على مصائرها السياسية أيّ سيطرة. وكان بعض المجتمعات التي تتميز بتعددية واسعة، مثل هولندا وكندا وماليزيا، قد حاولت أن تحلّ هذه المشكلة بوسائل شتّى، من بينها ضمان التمثيل في الحكومة، وأشكال من الاستقلال الذاتي للجماعات المختلفة، وإعطاء الأقلية حقّ الفيتو في المجالات ذات الحساسية من مجالات السياسة العامة. ومع أن مثل هذه الإجراءات يحدّدها الدستور عادةً في الأنظمة التوافقية، فإنها قد تُتَّخذ أحيانًا في أنظمةِ حكمٍ أكثرويةٍ قوية وسيلةً لتوطيد العلاقة بالأقليات.

الجمهورية (republic)

يشير معظم التعريفات إلى حكم تمثيلي، محدّد دستوريًا تكون فيه السيادة للناخبين. وغالبًا ما يوضع الحكم الجمهوري، في هذا السياق، قبالة الديمقراطية، خاصة حين تعني هذه الأخيرة **حكم الأغلبية** وتولّي الشعب صناعة القرار بصورة مباشرة أو عبر الاستفتاء العام. وقد أدّى التمييز بين الاثنين دورًا كبيرًا في تاريخ الحكومة الأميركية. وتقف المخاوف من طغيان الأكثرية خلف كثير من الجدالات الباكرة في شأن **الدستور،** وكان حقّ الانتخاب في الأصل قد جُعِل ضيّقًا، في محاولةٍ لِقَصْرِ المشاركة على النخبة الاجتماعية.

كما برزت نقاط تقابل أخرى في بعض الأعمال التي تناولت الحكم الجمهوري والثقافة السياسية الجمهورية المرتبطة به. وثمة تراث أو تقليد مهم من تقاليد البحث التاريخي والاجتماعي في المجال العام قام باستكشاف الفروق بين الثقافة السياسية الجمهورية والثقافات السياسية الليبرالية والديمقراطية والقومية التي أعقبتها في القرن التاسع عشر (انظر **المجال العام والمجال الخاص**). وتنزع هذه الضروب من التناول إلى الإلحاح على قيمة التروي والتمحيص في القضايا العامة ممّا يقوم به متساوون أو أنداد في المجتمع المدني، بخلاف ظهور تلك الجماهير التي يزوّرها الإعلام بما تحمله من آراء. كما تلحّ أيضًا على فكرة الفضيلة الجمهورية – أي ذلك الجهد المبذول للارتفاع فوق المصالح الشخصية سعيًا وراء الخير العام- بعكس التصور الليبرالي الذي يرى إلى الحكومة على أنها وسيط بين المصالح الفردية وكابح لها. ومن المنضوين في إطار هذا التقليد البحثي كلٌّ من يورغن هابرماس وحنة أرندت وغوردن وود.

يُستخدَم مصطلح الجمهورية أيضًا بصورة أشد تهلهلًا في عدد من السياقات الأخرى. وقد اعتمد الفكر الجمهوري على خبرة اليونان القديمة ونظريتها السياسية، التي استقصت كثيرًا من أشكال الحكم الجمهوري والديمقراطي. فعلى الرغم من الاختلافات التاريخية الكبيرة، كانت لدى أفلاطون وأرسطو مخاوف مماثلة من الحكم الشعبي أو حكم الرعاع. كما ساهم أرسطو أيضًا بـ«قانون» الجمهوريات الصغيرة الشهير الذي ترك أثره على قَدْرٍ كبير من تفكير القرن التاسع عشر في هذه المسألة؛ إذ

رأى أرسطو أن التمحيص والتروي بين المتساوين اجتماعيًا يقتضيان درجةً من الاتصال المباشر الذي يجعل من الصعب الدفاع عن الجمهوريات الكبيرة.

الحقوق (rights)

هي مطالب مشروعة، أو حريات، أو سلطات، تمّ تصورها في الأصل من حيث حمايتها الفرد إزاء الحكومة، لكنها تُثار الآن على نطاق واسع حيثما يسعى الفاعلون السياسيون، أو الاقتصاديون، أو الاجتماعيون إلى تحديد مكانهم في المجتمع. وتُفْهَم **حقوق الإنسان**، في معظم استخداماتها، على أنها حقوق كونية تشمل البشر جميعًا، في حين تُفْهَم **الحقوق المدنية** على أنها مرتبطة بأبناء دولة معيّنة أو مجتمع معيّن (مع أنه يُفْتَرَض بكل دولة أن تعترف بكلّ حقوق الإنسان وتحفظها).

وغالبًا ما اتّسم التقليد أو التراث السياسي الديمقراطي الغربي بتطور أنظمة الحقوق الفردية المفروضة وتوسّعها. وقد وردت الخطوط العامة لهذه البنية في البداية في نظرية العقد الاجتماعي لدى جون لوك وجان جاك روسو، وسواهما. ثم تمأسست لاحقًا في وثائق مثل **إعلان الاستقلال الأميركي** (١٧٧٦)، **ووثيقة الحقوق** (١٧٩١)، **والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان** (١٧٨٩). ثم باتت واضحة في تقاليد النزعة الدستورية ولدى سلسلة من الحركات الاجتماعية التي كافحت لتوسيع مدى الحقوق السياسية والاجتماعية التي تتمتّع بها الجماعات المقصية (من لا يملكون، النساء، الأقليات، وهلمجرًا). وقد كان لهذه الضروب من تأكيد الحقوق طابع سلبي سائد؛ إذ طرحت حرية الفرد وخلاصه من أشكال الاضطهاد والسلطة التعسفية. وهذا المنظور هو الذي يقف وراء تعداد الحقوق الشهير «حق الحياة، والحرية، والسعي وراء السعادة» في **إعلان الاستقلال**، الذي جاء كتنويع على تصوّر لوك الأسبق للحقوق الطبيعية في الحياة والحرية والتملّك. كما أنه يقف وراء حقّ المشاركة في النظام السياسي، حيث يحوز البشر (مهما تكن أهليتهم) حق الكلام بحرّية، وحق التجمّع والتصويت والتقدّم لشغل المناصب، أي جميع أوجه مفهوم تقرير المصير الذي هو مفهوم أوسع وأعقد.

وما يسري عبر هذه الجدالات حول الحقوق - وما لا يزال قضية بلا حلّ في كثير من السياقات- هو السؤال عن مصدر الحقوق؛ فهل الحقوق هبات «غير قابلة للتصرف» تهبها الطبيعة (أي حقوق طبيعية أو إنسانية) أم أنها سياسية واجتماعية (أي مجموعة من الأعراف المجسّدة في المجتمع والمتوقّفة عليه)؟ وقد تطورت المذاهب التي تقول بالحقوق الطبيعية من تقاليد **القانون الطبيعي** اليونانية - الرومانية، والمسيحية بصورةٍ مباشرة أكثر، تلك التقاليد التي وصفت الحدود الطبيعية التي تحدّ السلوك البشري والواجبات البشرية. والحقوق الطبيعية، من هذا المنظور، هي حقوق غير قابلة للتصرف وسابقة على السياسة. وهي قائمة على سلطة تتعالى، من حيث المبدأ، على التاريخ و/ أو المجتمع. وإحدى النتائج الأساسية المترتّبة على هذا التمييز هي أن الحقوق المرتكزة إلى العرف قد لا تنطبق إلّا على أبناء نظام معيّن (كحقّ التصويت في بلد معيّن). ويسير **إعلان الاستقلال** على هذا الغرار في إقامته معظم ما يشتمل عليه من مطالب سياسية على أساس حقوق الرعايا البريطانيين. أمّا الحقوق الطبيعية، بخلاف ذلك، فهي ذات طابع شامل أو كوني، وبذلك تتعالى على حقوق الدول الحصرية وخصوصيات الثقافات. وهذا ما يضع المدافعين عن حقوق الإنسان، في الجدالات المعاصرة، على الطرف المقابل في بعض الأحيان لطرف المدافعين عن التقاليد الثقافية أو السياسية المحلية، الذين يطالبون أيضًا بحقّ تقرير المصير وحق الاستقلال.

ثمة اعتباران كبيران يحضران في أي نقاش لهذا الأمر، **الأول** اعتماد الحقوق الجوهري على بنية قانونية قادرة على فرضها، **والثاني** طبيعة المطالب الحقوقية التي تطورت على مرّ التاريخ. والنقطة الأولى هي نقطة أساسية في ظهور خطاب حقوق الإنسان الحديث، الذي هو ذاته إفصاح القرن العشرين عن المطالب الحقوقية السياسية والاجتماعية الكونية التي تعود في التاريخ إلى **إعلان حقوق الإنسان**. ولقد غدا الدعم الدولي لحقوق أساسية معيّنة أولوية بالنسبة إلى عدد من

الجمعيات والأعراف الدولية، خاصةً الأمم المتحدة بعد عام ١٩٤٥. كما ساهمت الحركات المناهضة للاستعمار وإقامة إطار قانوني دولي لمحاكمة من وقفوا وراء الهولوكوست في خطاب الحقوق الشامل أو الكوني، شأنها في ذلك شأن حركات متنوعة دعت إلى حقوق سياسية واجتماعية متكافئة ضمن الكيانات السياسية أو الدول، كحركات الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأميركية، ومن بينها حركة حقوق النساء. وفي سبعينيات القرن العشرين، راحت حقوق الإنسان تحظى بتأثير مهم في سلوك الدول، ونافست في بعض الأحيان أفكار الواقعية السياسية السائدة. وأدّت المنظمات غير الحكومية، مثل منظمة العفو الدولية، دورًا متزايد الأهمية في لفت انتباه العالم إلى الانتهاكات التي تتعرض لها مهمات سلطة الدولة التقليدية، وإلى زرايتها بواجب حماية الأفراد، خاصةً من التعذيب والحجز القسري، وغيرهما من صنوف الإساءة، إلّا أن هذا الدور يتداخل أيضًا مع الإشارة إلى أشكال أخرى من الحقوق التي انبثقت منذ القرن التاسع عشر.

ومن بين أهمّ الأمور التي يركّز عليها هذا التطور كلٌّ من الحقوق الاقتصادية والسياسية؛ فقد بدأ تحديد الحقوق الاقتصادية والمطالبة بها مع الماركسية والاشتراكية والنقابية في القرن التاسع عشر، وتطورت لاحقًا بصورة رسمية مع ظهور دولة الرفاهية الحديثة. واشتملت على حقوق محدّدة صراحة، مثل الرعاية الصحية والتقاعد وأمن العمل والتعليم والاستجمام ... إلخ. أمّا الحقوق الاجتماعية، فظهرت في مطالبات متنوعة بالمساواة شكلت أساسًا لقيام حركة النساء وغيرها من ضروب الكفاح الهادف إلى إنهاء استبعاد الأقليات وإقصائها. والحقوق الاجتماعية التي عادةً ما تثير فكرة الكرامة أو الاحترام أو الاختلاف، هي عمومًا أصعب من حيث تحقيقها (بل من حيث تحديدها أيضًا في بعض الأحيان) من الحقوق السياسية والمدنية القارّة. ومنذ ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، كان ثمة مزيد من الضغوط باتجاه أنواع أخرى من الحقوق، خاصة مع ما أدّت إليه العولمة من روابط ممتدة بين البلدان والجماعات. ومن بين هذه الحقوق حق الاختلاف الثقافي والحفاظ على البيئة.

حكم القانون (rule of law)

هو المبدأ الذي يقول إن السلطة ينبغي أن تُمارَس تبعًا لقواعد وإجراءات يتم التفاهم عليها وتنطبق على جميع أعضاء الكيان السياسي، بمن في ذلك موظّفو الدولة. ويقتضي حكم القانون **هيئة قضائية** مستقلة قادرة على فرض القوانين حتى في مواجهة كبار المسؤولين في الدولة. ولهذا السبب، فإن هذا المفهوم وثيق الارتباط بمبدأ **فصل السلطات** في التقليد السياسي الغربي. ومع أن حكم القانون ليس مقتصرًا على الديمقراطية، فإنه شرط مهم من شروطها، وبذلك يقوم بدور كبير في الدراسات التي تتناول التحول الديمقراطي.

الدستور والدستورية (constitution and constitutionalism)

الدستور هو القانون الأساسي أو مجموعة القواعد والمبادئ الأساسية التي تحكم نظامًا من الأنظمة. وتُدَوَّن هذه القواعد في معظم البلدان في وثيقة مكتوبة واحدة (الدستور)، مع أن القواعد الأساسية يمكن أن تكون قارّةً أيضًا في العرف المتراكم والممارسة والسوابق القضائية والقانون العادي (القانون العام، أو قانون العُرف والعادة). وثمة عدد قليل من البلدان، مثل بريطانيا وإسرائيل والمملكة العربية السعودية، ليس لديها دساتير مكتوبة، وهي تعتمد بدلًا من ذلك على العُرف والسابقة في تنظيم سياساتها المعتادة. وفي مثل هذه الحالات، يكون البرلمان أو الملك هو الحاكم بالمعنى التقني، مع أنهما يكونان في العادة مقيّدين بقواعد غير رسمية.

ويمكن للدستورية أن تشير إلى السياسة التي تُمارَس في ظلِّ دستور، أكان مكتوبًا أم غير مكتوب، وتعني ببساطة أن حكم القانون هو موضع احترام. وعادةً ما يميّز علماء السياسة بين أشكال الدستورية القديمة وأشكالها الحديثة؛ ففي الدستورية القديمة كان الحاكم مقيّدًا بكثير

من الاتفاقات المحدّدة مع مختلف الفاعلين الاجتماعيين، وهي اتفاقات يمكن أن تكون مكتوبة أو قائمة على العرف وحده. وكانت هذه الممارسة شائعة في أوروبا العصور الوسطى، وتشكّل إنكلترا بعد **الماغنا كارتا (الوثيقة العظمى)** (١٢١٥) مثالًا لذلك. أمّا عصر الدستورية الحديثة، فيمكن القول إنه بدأ مع الثورة الإنكليزية عام ١٦٨٨ وترسّخ مع الأعراف الدستورية الأميركية والفرنسية عام ١٧٨٧ وعام ١٧٩١، على التوالي. ومنذ ذلك فصاعدًا، نزع الحكم والحاكم إلى أن يكونا عامّين موحّدين، رسميّين، ومحصّنين بالدساتير.

وعلى الرغم من أن الدساتير تتنوع تنوعًا واسعًا، فإنها تكاد تكون جميعًا مشتملة على عناصر أساسية معيّنة: (١) إعلان المبدأ الأيديولوجي في المقدمة، أو الديباجة، عادةً؛ (٢) وصف شكل الحكم، خاصة طبيعة مؤسساته الأساسية والعلاقات في ما بينها والإجراءات التي يتّبعها في سنِّ القوانين؛ (٣) تعداد الحقوق، وتحديد ما لا يستطيع الحكم أن يضيّق عليه (مثل حقّ الكلام أو حقّ الاجتماع) أو ما ينبغي للحكم أن يوفّره (مثل حقّ الغذاء أو حقّ العمل) سواء للأفراد أو للجماعات؛ (٤) الطرائق التي يمكن عبرها تعديل الدستور، الأمر الذي يكون على الدوام أصعب من إقرار التشريع العادي.

ولقد نزعت الدساتير، بعد ما يزيد على قرنين من وضعها وصوغها، إلى أن تكون أطول وأكثر تفصيلًا، سواء في تحديدها ما يحوزه الحكم من سلطات أو في إشارتها إلى الحقوق الفردية. وعادةً ما يجري تفسير الدساتير وفرضها، في معظم البلدان، من خلال شكل من أشكال المراجعة القضائية.

قوة الدساتير هي في النهاية من قوة الدستورية التي تشكّل أساسها؛ أي من قوة ذلك الإيمان الجمعي بأولوية القانون الدستوري. ولطالما كانت الشروط التي يتمّ في ظلّها وضع الدساتير أو إلغاؤها أو تعديلها أو تعليقها بصورة مؤقتة واحدًا من الاهتمامات الأساسية التي تُعنى بها النظرية السياسية، بدْءًا من التقليد المسمّى تقليد العقد الاجتماعي عند توماس هوبز وجون لوك. وكما لاحظ الأب سييَس لدى مساهمته في وضع مسوّدة أول دستور فرنسي ثوري (وكان قصير الأجل)، فإن وضع دستور يكاد أن يكون هو ذاته أمرًا «غير دستوري». وقد أطلق سييَس على عملية وضع دستور جديد اسم **السلطة المكوِّنة** (pouvoir constituant)، وهي لحظة سياسية استثنائية يعمل فيها الشعب مباشرة، في حين أطلق على الحكومة التي تخلقها تلك الوظيفة اسم **السلطة المكوَّنَة** (pouvoir constitué)، التي تعمل ضمن حدود السياسة العادية. ومع أن الدساتير الجديدة لا تزال تُكْتَب، فإنَّ كثيرًا من الديمقراطيات الجديدة، بما فيها بولندا وجنوب أفريقيا، أفلحت في تغيير النظام السياسي عبر تعديل القواعد التي ينطوي عليها الدستور القديم، متفادية بذلك أي تعطيل لحكم القانون.

المجال العام والمجال الخاص (public sphere and private sphere)

للمجال العام الحديث معنيان مترابطان: فهو يشير إلى النقاش المفتوح بين أعضاء جَمْع ما بشأن اهتماماته المشتركة، كما يشير إلى ما تمارسه الدولة من نشاطات أساسية في تحديد تلك الجماعة. ولهذا التصور المزدوج ما يوازيه بالنسبة إلى المجال الخاص؛ فهذا الأخير هو في آنٍ معًا ما يقع خارج نطاق الدولة وما يعني الغايات الشخصية المميزة عن الخير العام، أو الـ res publica وما تشير إليه من مسائل ذات اهتمام عام مشروع.

يعود أول النقاشات التي تناولت الانقسام بين المجالين العام والخاص إلى اليونان القديمة، حيث كان ما هو **عام** يشير إلى السياسة وما هو **خاص** يشير إلى مجال العائلة ومجال الحياة الاقتصادية. وقد عاد المنظّرون السياسيون المحدثون إلى فكرة العام في محاولاتهم تنظير الحكم الديمقراطي؛ فمنذ القرن الثامن عشر فصاعدًا، نسبت النظرية السياسية الليبرالية إلى المجال العام سلسلة من الوظائف الديمقراطية: مهمة تقويم الآراء وصوغها؛ مناقشة معنى السياسة وإعادة تعريفها؛ وإجبار الدولة على تسويغ أفعالها.

لعلّ يورغن هابرماس أبرز المنظّرين المعاصرين

لهذه الوظائف السياسية؛ فبحثه التاريخي الباكر في التحوّل البنيوي الذي اعترى المجال العام منذ القرن الثامن عشر كان بحثًا أساسيًا بالنسبة إلى جميع الجدالات اللاحقة. والسؤال السياسي الأساسي الذي يطرحه المجال العام هو، بالنسبة إلى هابرماس، كيف يمكن تعزيز المشاركة الواسعة النطاق والمتكافئة إلى هذا الحدّ أو ذاك في الخطاب العقلاني النقدي حول غايات المجتمع الحقّة. وهو يرى أن المجال العام خُلِقَ عمومًا لأغراض تتعلق بتناول مسألة الدولة وتلك الضروب من القضايا العامة التي يمكن أن تتوجه إليها أو تتعلق بها سياسة الدولة؛ فالمجال العام يقوم على (١) تصوّر للخير العام بوصفه متميّزًا من المصلحة الخاصة؛ (٢) مؤسسات اجتماعية، مثل المِلْكية الخاصة، تمكّن الأفراد من المشاركة في المجال العام مشاركة مستقلة؛ و(٣) أشكال من الحياة الخاصة، خاصةً العائلة، تُعِدُّ الأفراد للتصرّف كذوات عقلانية نقدية مستقلة في المجال العام. وثمة تناقض وضعف - ليس في نظرية هابرماس فحسب بل في التصور الليبرالي الذي تحلله وتشتمل عليه جزئيًا أيضًا- ينبعان ممّا مفاده أن المجال العام يتوقّف على تنظيم الحياة الخاصة، ما قبل السياسية التي تمكّن المواطنين من الارتفاع فوق الهويات والمشاغل الخاصة، وتشجّعهم على ذلك. ولقد تلقى هابرماس، شأنه شأن المحتفين الآخرين بمفهوم القرن الثامن عشر للمجال العام، قدرًا كبيرًا من النقد وجّهته إليه الباحثات النسويات، اللواتي لفتن الانتباه إلى الانقسام الجنوسي (الجندري) العميق تاريخيًا بين المجالين العام والخاص، وهو الانقسام الذي استندت إليه حرية الذكور السياسية.

تُعَدُّ حنّة أرندت من بين المنظّرين المحدثين النافذين الذين تناولوا المجال العام، وقد ركّزت في كتابها **الشرط الإنساني** (١٩٥٨) على قدرة الفعل العامة والجماعية الرامية إلى خلق العالم الذي يتقاسمه المواطنون. ولقد اعتمدت أرندت على كلٍّ من المصادر اليونانية القديمة والأميركية في حقبة الثورة لكي تطور رؤية إلى الحياة العامة بوصفها أساسية بالنسبة إلى الجماعة الأخلاقية التي تعيش في جمهورية. وكان لأفكارٍ مماثلة عن المجال العام الجمهوري المعافى نفوذ كبير في الدراسات التاريخية الأميركية، خاصةً في أعمال ج. غ. أ. بوكوك، وبرنارد بايلين، وغوردن وود. ومثل أرندت، يلح باحثو «التوليف الجمهوري» هؤلاء على الطبيعة السريعة الزوال التي تتمتع بها النزعة الجمهورية وما شهده القرن التاسع عشر من ظهور سريع لنموذج المجال العام الليبرالي والقومي والتمثيلي المتنوّع (بدلًا من النموذج القائم على المشاركة). وهم بهذا ينضمّون إلى تيار فكري واسع من اليسار واليمين على حدٍّ سواء، يأسف للتدهور الذي أحاق بالمجال العام في الفترة الحديثة، وهي ظاهرة عادةً ما تُقْرَن بنشوء مصالح خاصة على حساب الاهتمام بالخير العام، وكذلك بتقهقر الخطاب العام العقلاني في ما يخصّ الشؤون العامة. غير أن هنالك بعض الأبحاث الجديدة التي قطعت شوطًا في تحدّي هذه المعالجة للحقبة الجمهورية كما لو كانت عصرًا ذهبيًا.

يتناول البحث المعاصر المتركّز على المجال العام عددًا من القضايا المهمة: اتساع المشاركة السياسية؛ وجود مجالات عامة متعددة أو متداخلة؛ تأثير وسائل الاتصال الحديثة؛ ونوعية الخطاب النقدي العقلاني وعلاقته بالنشاطات المشكّلة للثقافة. وهذه القضايا هي أيضًا موضع بحث في النقاشات التي تتناول المجال العام الدولي، وتلحّ على موضوعات مثل حقوق الإنسان والتحول الديمقراطي وتدفّق رؤوس الأموال والاستثمارات. والسؤال الأساس في ما يتعلق بالمجال العام هو التالي: إلى أي مدى يمكن للخطاب الجمعي أن يحدّد شروط الحياة الاجتماعية؟ وهو سؤال حاسم بالنسبة إلى الأبحاث البازغة في هذا الميدان.

المجتمع المدني (civil society)

هو مجال النشاط والاجتماع الحرّين الذي لا تنظّمه الدولة. ولفكرة المجتمع المدني جذور جليلة، من بينها الحريات التي ادّعتها المدن القروسطية، والتمييز بين القانون المدني والقانون الجنائي (علاقات الحكم التي تشكّلت طوعيًا بين الأفراد ومطالب المجتمع في

مواجهة العناصر المسيئة، على التوالي). وقد دخل هذا المصطلح الفلسفة السياسية والنظرية الاجتماعية في بداية الحقبة الحديثة كطريقة لوصف قدرة الجماعات السياسية خارج الدولة على تنظيم ذاتها. فإذا ما كان لدى المجتمع مثل هذه القدرة، فإن من الأفضل النظر إلى «الشعب» الذي يضمّه هذا المجتمع بوصفه مصدر **الشرعية** السياسية، وليس مجرّد موضوع للحكم. وفي بعض الاستخدامات الباكرة -خاصةً لدى الأخلاقيين الاسكتلنديين، مثل آدم فيرغسون وآدم سميث- كانت فكرة المجتمع المدني تشير إلى جميع قدرات التنظيم الاجتماعي غير المرتبطة بالدولة. ومن الأمثلة الأساسية على ذلك، السوق الحرّة؛ فطابع التنظيم الذاتي الذي تتمتّع به السوق لدى هؤلاء المفكّرين الرأسماليين الأوائل، كان يدلّ على إمكانية قيام التنظيم الاجتماعي من دون توجيه من طرف الدولة.

غير أن من الأساسي أن نميّز، كما يرى تشارلز تايلور، بين فرعين مختلفين من فروع الخطاب الذي يتناول المجتمع المدني؛ ففي حين سار أحد هذا الفرعين على خطى فيرغسون وسميث في تأكيد الطابع الاقتصادي للمجتمع المدني، سار الفرع الآخر على خطى شارل لويس مونتسكيو وجان جاك روسو وأليكسيس دوتوكفيل في الإلحاح على العلاقات الاجتماعية ودخول الفاعلين المستقلين إليها. فالمجتمع المدني، تبعًا لهذا التصوّر، هو مجال الروابط أو التجمّعات الوسيطة التي تقف بين الفرد والدولة. وكان هيغل وبعده ماركس قد نظرا إلى هذه الأنماط من الروابط أو التجمعات على أنها جزئية في جوهرها: فالمجتمع المدني هو مأثرة برجوازية ناقصة، مفعمة بالمصلحة الخاصة وحافلة بالاغتراب. وهي تقصّر عن التكامل الأخلاقي والسياسي الكامل الذي كان يتمتع به الإغريق القدماء أو الذي ينبغي أن يتمتع به مجتمع المستقبل الأحسن تكوينًا. غير أن أنطونيو غرامشي تصوّر المجتمع المدني كنطاق تتنازع فوقه الهويات الجزئية وتتواجه ضروب المنطق الرأسمالي، وهو ما يفسح المجال أمام ضرب خصب من التنظير الماركسي الجديد في شؤون المجتمع المدني والثقافة والأيديولوجيا، ويمهّد السبيل أمام نظرية نقدية في تناول المجال العام والمجتمع المدني (كما هو الحال لدى **مدرسة فرانكفورت**). ولقد أشار المفكرون ذوو القناعة التعددية والجماعوية (communitarianism)، من توكفيل فصاعدًا، إلى أن البشر يجدون في الوحدات الاجتماعية الجزئية، مثل الكنائس والنوادي والدوائر الحزبية وحتى فرق البولينغ، تلك القدرة على إطلاق الصوت الجماعي وإمكانية إقامة العلاقات المتمايزة والمباشرة بين الأشخاص. ومثل هذه الروابط الوسيطة يُرى أيضًا كدفاع حاسم عن الهويات المميزة التي يتهدّدها **المجتمع الجماهيري** وعن الديمقراطية ضد **الأوليغارشية** (حكم الطغمة) و**التوتاليتارية** (أو الشمولية).

في الأعوام الأخيرة استرعى مفهوم المجتمع المدني اهتمامًا شديدًا ومعمّقًا. ذلك أن خطاب ما بعد العام ١٩٨٩ حول ضروب الانتقال إلى الديمقراطية راح يستخدم هذا المصطلح في تناول المصادر المتعددة التي تقع خارج الدولة بالمعنى المباشر، وتوفّر بدائل لتنظيم الدولة الحياة الجمعية. بل إن شعار «إحياء المجتمع المدني» كان صيحة الانطلاق لدى الجماعات الأوروبية الشرقية المعارضة للشيوعية في الأعوام التي أفضت إلى ثورات عام ١٩٨٩. غير أن كلًّا من الخطاب الشعبي والخطاب الأكاديمي نادراً ما ميّز بين دور الأسواق الذاتية التنظيم إلى هذا الحد أو ذاك وأدوار شبكات العلاقات بين الأشخاص، والحركات الاجتماعية، والخطاب العام. وثمّة التباس وغموض مماثلان يسِمان الأدبيات التي تتناول المجتمع المدني الدولي وأدوار المنظمات غير الحكومية. ولقد أدّى معنى المجتمع المدني البعيد عن مسألة السوق دورًا حاسمًا في إحياء الجماعوية وفي تطور النظرية النقدية ونظريات المجال العام.

المساواة (equality)

مفهوم المساواة بين البشر هو واحد من أعمدة الفكر الاجتماعي في عصر **الأنوار**، وهو تاليًا بؤرة تراث طويل من الجدال والصراع بين نظرات متنازعة إلى

الحكم والعدالة الاجتماعية. وتعكس المكانة المركزية التي يحتلّها هذا المفهوم في النظرية الاجتماعية الغربية تلك العلمنة التي اعترت الفكرة المسيحية عن المساواة أمام الله، كما تعكس تحدّيًا للإيمان المسيحي بحتمية التفاوت في الحياة الدنيا. وكان منظّرو العقد الاجتماعي الأوائل، مثل توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، قد أقرّوا تفاوت المواهب الطبيعية (مع أنهم اختزلوا هذه المواهب إلى أدنى الحدود في بعض الأحيان)، إلّا أنهم ألحّوا على تساوي الأفراد أمام مؤسسات المجتمع المدني والسياسي. وقد أفضى هذا بقوة إلى تحميل الدولة مسؤولية إقامة المساواة والحفاظ عليها، فكان قَدْرٌ كبير من تاريخ الغرب السياسي الحديث عبارة عن صراع ممتد حول ما يقتضيه مثل هذا الدور. وهذا هو سياق الجهود التي جرت لإزالة الانقسامات الاجتماعية المتعددة (مثل المراتب القائمة على المنزلة والمكانة في الإقطاعية، والرقّ، والمكانة الخاصة التي تحتلّها الكنيسة، ومكانة النساء المتدنّية)، فضلًا عن كونه سياق تلك الجدالات التي جرت حول تباين البشر من حيث تكافؤ الفرص وتكافؤ الدخل (والرغبة في تحقيق مثل هذه الضروب من التكافؤ).

ثمّة ثلاثة معانٍ للمساواة مميّزة نسبيًا تركت أثرها في معظم الجدالات التي جرت في الغرب حول العدالة الاجتماعية، وأدّت إلى كثير من الانقسامات في الحياة السياسية الغربية: (١) المساواة أمام القانون؛ (٢) تكافؤ الفرص (الذي غالبًا ما يُقْرَن بالميريتوقراطية، أو نظام الجدارة والاستحقاق)؛ (٣) تساوي الثمـار أو الأحوال.

تعني المساواة أمام القانون أن هوية الفرد ومنزلته وأصله لا أهمية لها في قضايا العدالة والحياة العامة، ذلك أن القانون يتعامل مع الأفراد على نحوٍ مجرّد، أكانوا مُدَّعين يطالبون بتعويض أم مُدَّعًى عليهم متّهمين بارتكاب فعل جرميّ. ويعني تكافؤ الفرص أن يكون لدى جميع الفاعلين الاقتصاديين الفرصة ذاتها في شَغْل المناصب المتعددة في المجتمع؛ فالمنصب، من حيث المبدأ، يُمْنَح تبعًا للموهبة والجهد لا تبعًا للمنزلة الاجتماعية الموروثة أو الثروة. أمّا تساوي الثمار، فيشير إلى التوزيع المتساوي للخيرات في المجتمع، الأمر الذي لطالما شكّل مثلًا أعلى للمجتمعات الشيوعية، بصرف النظر عن تطبيقه. ويُنْظَر إلى المعنيين الأولَين على أنهما أساسيان بالنسبة إلى الديمقراطية والاقتصاد الحر؛ أما المعنى الثالث فهناك قدْر كبير من الاختلاف في شأن الدور الذي يمكن أن يضطلع به.

ويبقى التراتب الاقتصادي المتضافر مع الطبقة والعرق والجنس والمنطقة والدِّين والإثنية ملمحًا أساسيًا في جميع المجتمعات تقريبًا، كما يبقى ذلك العامل المحدِّد القوي لما ينجزه البشر في حيواتهم. وفي حين تقبل المجتمعات كلها ببعض اللامساواة، فإنها تختلف في طريقة اعتبارها لهذه اللامساواة ملائمة أم لا وفي درجة هذا الاعتبار. كما تختلف المجتمعات أيضًا في درجة قبولها للإرث كأساس لغياب المساواة. وبوجهٍ عام، فإن المجتمعات الحديثة لا تشجّع على عدم المساواة الموروث، وتلحّ على المكافأة تبعًا للجدارة والاستحقاق. ومع أن النموذج الميريتوقراطي (القائم على الجدارة والاستحقاق) هو ذلك النموذج الصاعد الآن، فإن قَدْرًا هائلًا من البحث الجاري في العلوم الاجتماعية مُكَرَّس لفهم الآليات التي تُنْتِج نماذج الثراء والفقر عبر الزمن، خاصةً تلك التي تحبط الحراك الاجتماعي على الرغم من وجود سياسات اجتماعية تهدف إلى خلق منفذ إلى الثروة (التعليم العام، بصورة رئيسة). وفي هذا السياق، غالبًا ما يشير مصطلح العدل إلى «توزيع الفرص والمكافآت توزيعًا عادلًا».

كان ظهور خطابات الاختلاف الإيجابي من طرف جماعات الأقلية المتعددة (خاصة في الولايات المتحدة) قد أزاح مجال المساواة من مفهوم «المعاملة بالمثل» القديم إلى نماذج جديدة من المساواة الثقافية وعدالة إعادة التوزيع. ويعكس دَعْم مثل هذه الإجراءات نوعًا من انقشاع الوهم الشديد في ما يتعلّق بقدرة الدولة على ضمان بقاء المجتمع الميريتوقراطي، مع أن مثل هذه الإجراءات غالبًا ما تُعْلَن بوصفها سُبُلًا تمكّن من الوصول إلى مستقبل ميريتوقراطي أصيل.

وليد نويهض *

إخوان الصفا ومسألة تعدّد الآراء والمذاهب في عصرهم:

أسباب اختلاف البشر وتنوّع الديانات في الرسالة الثانية والأربعين

مقدّمة

يشهد العالم العربي في أيامنا حالات من الفوضى الفكريّة أخذت تفرضها الظروف السياسيّة المحيطة بتداعيات المرحلة الانتقاليّة ومضاعفاتها، التي عصفت بالكثير من البلدان العربية من المحيط إلى الخليج. هذه اللحظة الزمنيّة تعتمد في حراكها العشوائي على جملة آليات تتحكّم فيها مجموعة قوانين تجمع بين الواقع المتخثر وعدم استعداد الأنظمة لتقبّل حق الشعوب في التغيير.

لا شكّ في أنّ هذه اللحظة استثنائيّة في التاريخ العربي المعاصر، وهي تحمل في طيّاتها احتمالات كثيرة مفتوحة على منعطفات غير واضحة الهوية. اللحظة مهمّة وخطِرة، وهي في إطارها العريض موحّدة، لكنّها في سياقاتها الخاصّة تتضمّن معطيات مشوّشة سياسيًا وأيديولوجيًّا.

إنّ لحظة الفترة الانتقاليّة جديدة في حياتنا المعاصرة، لكنّها ليست استثنائيّة في تجلّياتها العقائديّة والتنظيميّة؛ فالمشهد المضطرب في تحوّلاته مرّت به الأمّة في محطّات كثيرة، حين اختلطت في لحظاتها الانتقاليّة تصوّرات أيديولوجيّة حاولت في وقتها الإجابة عن أسئلة لا تزال راهنة في حاضرنا.

أبرز تلك المحطّات السياسية في تطوّر وعي الأمة تمثّلت في تلك اللحظات الانتقاليّة، حين خرجت الجماعات الأهليّة من تحت مظلة الخلافة الأمويّة (عاصمتها دمشق) إلى مظلّة الخلافة العباسيّة (عاصمتها البصرة ثم بغداد). هذا الانتقال الحاسم سياسيًا ساهم في زعزعة القواعد الفكريّة المتعارف عليها، وأعاد هيكلة المفاهيم في قنوات أيديولوجية جمعت بين الفكر والعمران، وهو ما أدى دوره في تأسيس منظومات فقهيّة وفلسفيّة تجلّت في ظهور الفِرَق الدينيّة والأحزاب العقائديّة (فِرَق المعتزلة، وحركة إخوان الصفا) التي عرفت تموّجات

* باحث وصحافي لبناني، يعمل في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

وانقلابات إلى أنْ تلاشت واضمحلّت مع تعاقب الزمن[١].

آنذاك، في القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي)، انتشرت رسائل إخوان الصفا، وبدأ الورّاقون نسخها وبيعها وتوزيعها في المكتبات والأزقة. وأحدثت حينذاك صدمة معرفيّة، وتضمّنت قراءات تجمع بين الدِّين والفلسفة، وتطمح إلى توحيد الديانات والمذاهب، وتطمع في إعادة إنتاج منظومة جامعة توحّد مختلف الآراء والمعتقدات في إطار مظلة أيديولوجيّة واحدة[٢].

هذه الحركة العقائديّة جاءت في لحظة زمنيّة انتقالية، وولِدت لأسباب وحاجات ترافقت مع تحوّلات إقليميّة أحاطت بالخلافة العباسيّة؛ فإخوان الصفا، بوصفهم حركة سياسيّة-فكرية جاءت استجابة للظروف وحاولت الإجابة عن أسئلة، شكّلت وقتذاك تحدّيًا لمختلف المدارس المذهبيّة والفِرَق الإسلاميّة؛ فالحركة تأسست بناءً على متطلّبات ومعطيات، ولبّت دعوة شرائح نخبة أخذت تعاني الفراغ الناجم عن انهيار فِرَق المعتزلة وتبعثرها بعد أنْ دخلت في خطوط تماس تصادميّة مع الدولة من جهة والمعارضة العقائديّة لتوجّهاتها الفلسفية من جهة أخرى. وشكّل هذا الفراغ المعطوف على ضياع الهويّة السياسيّة خطوة ضروريّة حفّزت بعض المثقّفين على التدخّل والشروع في تشكيل حركة سرّية تؤلف منشورات (رسائل) تبحث وترد على الأسئلة الحائرة بشأن الدِّين والفلسفة والكون والبداية والنهاية والإنسان والآخرة، وغيرها من مباحث تجيب عمّا كان معروضًا من قضايا في زمنهم[٣].

لماذا الرسالة الثانية والأربعون؟

لماذا اختيرت الرسالة الثانية والأربعون؟ فكل رسائل إخوان الصفا مهمّة، وهي تحتاج مجتمعة إلى دراسة مفصّلة للتعرّف إلى داخليّات عصر كان يمرّ بمرحلة انتقاليّة ويعيش لحظة اضطراب سياسي ناتجة من انقلابات في القصر، معطوفة على انقسامات في أطراف الخلافة وخروج دويلات في محيطها أو على تخومها العربية. فالرسائل في النهاية كُتبت تحت تأثير إيقاع الأزمة العامة، وجاءت للرد على أسئلة كانت متداولة في المساجد والجوامع بشأن هوية المسلم: من هو؟ وبماذا يختلف عن غيره؟ وكيف يمكن تجاوز مأزق الهوية والولاء؟ وما هي الأسباب التي دفعت الناس إلى الاختلاف؟ وكيف يمكن إعادة توحيد البشر تحت قبّة جامعة؟ والرسائل في إطارها العريض تستحقّ التوقّف وإعادة القراءة لأنّها تكشف من جانب عن أزمة عايشتها النخبة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وتردّ من جانب آخر على حاجات معاصرة تشهد الآن تداول الأسئلة نفسها[٤]؟

بهذا المعنى التاريخي-المعاصر تكمن أهميّة الرسالة الثانية والأربعين؛ فهي تعمد إلى تأويل أسباب اختلاف البشر والعوامل الموضوعيّة والذاتيّة التي أدّت إلى تعدّد الأديان وتنوّع الآراء والمذاهب. وهي في إطارها العريض تُعتبر معاصرة، وغير بعيدة في منهجها عن قراءات اجتماعيّة حديثة تربط التنوّع الثقافي باختلاف ظروف المكان والزمان والمناخ والطبيعة والنشأة والتربية الاجتماعية[٥].

تردّ الرسالة على حاجات معاصرة، ولو أنّها وضِعت قبل ألف ومئة عام من الآن. وهي تشتمل على أبواب ونظام تراتب وسلسلة عناوين تتحدّث عن مختلف الحقول والفنون والمدارس الفلسفية والفِرَقية في مطلع العصر البويهي. ونظرًا إلى كونها تردّ على حاجات معاصرة، أصبح في الإمكان التعامل معها بوصفها قراءة لواقع لا يزال يعيش أزمة دائمة تتصل بسؤال الهويّة والانقسام. وهذا الأمر أعطى الرسالة قوة ديناميّة تسمح بإعادة مراجعتها والاعتماد عليها جزئيًّا، في مقاربة كثير من الحالات المشابهة في حاضرنا.

قبل أنْ ندخل في تفصيلات «ماذا تقول الرسالة؟» لا بدّ من الإشارة إلى مشكلة الاستطراد والتكرار والغرق في سرد خلافات بسيطة في فضاء ثقافي كان يتداعى تلقائيًا. فالرسالة في النهاية ليست معزولة عن زمنها، لذلك تورّط كتّابها في التطويل وشرح الشرح، وتوضيح التوضيح، وهو ما يؤكّد أنها كُتبت على فترات متقطّعة، وشارك في صوغها أكثر من شخص. وتكشف الفصول التوضيحيّة التي وضِعت تباعًا أجوبة عن أسئلة كان يطرحها المريدون في التنظيم على شيوخهم، وهو ما استدعى الإطالة والاستفاضة وتكرار الأفكار لتوضيح الزوايا الغامضة. إلّا أنّ الخلاصة، على رغم الملاحظات والإسقاطات التي تتوصّل إليها الرسالة، تبقى ذات معنى ما يعطيها صفة المرجعيّة التاريخيّة والموثقة للتعرّف إلى المناخ السياسي- الأيديولوجي في القرن الرابع الهجري.

من هم إخوان الصفا؟ ولماذا يعاد التذكير بمقالاتهم في عصر مختلف؟ السؤال الثاني هو الأهم لكونه الأوضح، باعتبار أنّ كتبهم (الرسائل) موجودة، وفيها الكثير من الأبحاث التي تشابه بعض ما هو مطروح في حاضرنا. أمّا السؤال الأول، فهو يتّصل بالتاريخ وظروف إخوان الصفا وغموض هويّتهم بسبب السرّية (التقيّة) التي أحاطت بأسماء القادة في فترة التأسيس والنواة الأولى الصلبة التي ساهمت في التأليف والتثقيف.

إخوان الصفا: غموض النشأة

ثمة فوضى في تحديد الفترة التي تأسست فيها حركة إخوان الصفا؛ فهناك من يؤخّر ظهورهم إلى القرن الخامس الهجري، وهناك من يقدّم بدايات التأسيس إلى القرن الثاني الهجري. وهناك من يربط رسائلهم بأفكار حركة الموحّدين (الدروز)، وهناك من يعتبرهم مدرسة انشقّت عن المذهب الإسماعيلي. الفقيه ابن تيميّة، مثلًا، قال إنّ الإخوان يتماثلون مع مذهب النصيريّة الباطني. وهناك من ينسب الرسائل إلى فِرَق باطنيّة أو حركة القرامطة. وهناك تكهّنات تؤشّر إلى أنّ مسلمة المجريطي أو تلميذه (أبو الحكم الكرماني) هو من وضع الرسائل. وهناك من يعود بهم إلى فترة الإمام جعفر الصادق، وينسب أفكارهم إلى الإمام أحمد بن عبد الله (ثاني أئمّة دور الستر). ويؤكّد بعضهم أنّ المؤسّس الحقيقي لحركة الإخوان هو عبد الله بن المقفع.

هذه الترجيحات كلها افتراضيّة وغير دقيقة؛ فرسائل الإخوان انتشرت قبل الدروز (اختفى الحاكم بأمر الله الفاطمي عام ٤١١هـ/ ١٠٢٠م)، بينما جاءت حركة الإسماعيليين إلى ذكر إخوان الصفا عام ٥٥٧هـ/ ١١٦١م، وهو ما يعطّل فرضيّة الانتماء إليهم. كذلك يصعب الربط بينهم وبين الفِرَق الباطنيّة الشائعة في بلاد الشام (النصيريّة)، أو حركة القرامطة على اعتبار أنّ رسائل الإخوان تنتقد أفعالها (اقتلاع الحجر الأسود)، وتهاجم مزدك الخرمي وتتّهمه بالتمويه والتزوير. أمّا اتّهام المجريطي القرطبي بكتابة رسائل إخوان الصفا، فهي مسألة مستبعَدة أيضًا؛ فالمجريطي (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م) الذي عاش في قرطبة في فترة ازدهارها في الأندلس قرأ الرسائل واستفاد منها واستخدم خلاصاتها (٥١ رسالة)، وأعاد تأليف الرسالة ٥٢ (الجامعة)، معتمِدًا على سعة علومه الرياضيّة، ونشرها في كتبه بوصفها تمثّل تلك الرسالة الأخيرة والضائعة، التي لا تزال محط خلاف على عدد الرسائل (هل هو ٥١ أم ٥٢ ؟)، فضلًا عن عدم وضوح معنى الرسالة الجامعة التي يرجّح أنّها كانت سرّية وممنوعة من التداول، وتُكشف فقط عند تخريج دفعة من التلامذة. لذلك اكتنفها الغموض، ويرجّح أنّها ضاعت، وهو ما أعطى المجريطي فرصة لكتابتها وادّعاء أنه حصل عليها من المشرق.

أمّا الفريق الذي يقدّم ظهور إخوان الصفا إلى القرن الثاني الهجري، فهو أيضًا يعتمد على افتراضات وترجيحات تنقصها الدقّة؛ فالربط بين الإخوان

والمذهب الإمامي الجعفري ليس صحيحًا، بسبب وجود اختلافات جوهرّية بين المدرستين تتجاوز الفروع إلى الأصول. كذلك هناك خطأ آخر يربط تأسيس الإخوان بابن المقفع (قتله الخليفة المنصور عام ١٤٢هـ/ ٧٥٩م) مستندًا إلى إشارات عن «إخوان الصفا وخلّان الوفا» في كتابه **كليلة ودمنة**. هذه الفرضية فنّدها كثير من الباحثين، منهم المستشرق غولدزيهر الذي يقول إنّ اسمهم مأخوذ من «صفوة الأخوة»، ويذهب إلى تأكيد أنّ التسمية أخذها إخوان الصفا من باب «الحمامة المطوّقة» في كتاب **كليلة ودمنة**(٦).

كلام غولدزيهر صحيح، لأن تأسيس الإخوان جاء بعد فترة طويلة من مقتل ابن المقفع، ويرجّح أنّ الحركة أخذت تسميتها من كتابه؛ إذ ورد ذكر «إخوان الصّفا» أو «إخوان الصفاء» مرارًا في كتاب **كليلة ودمنة**. وجاء ذكرهم في صيغة إيجابية، الأمر الذي أثار أسئلة بشأن علاقة أو اتصال أفكار ابن المقفع بآراء حركة «إخوان الصفا»، ذلك بأن ابن المقفع يذكرهم في باب «الغراب والمطوّقة» حين يقول: «فاضرب لي مثلَ إخوان الصفا، وكيف يكون بدء تواصلهم واستماعِ بعضهم من بعض». ويكون الجواب «إنه لا يعدلُ بصالح الإخوان شيءٌ من الأشياء لأن الإخوان هم الأعوان على الخير كله والمؤاسون عند الشّدائد»(٧). ويأتي إلى ذكرهم مثلًا حين يتحدث عن التعاون والمحبة والأخوّة بوصفها من خصال «إخوان الصفاء»(٨). ويتكرر ذكرهم أيضًا في سياقات مختلفة تحت عنوان «الإخوان» حين يتحدّث ابن المقفع عن العقل والحلم والمشورة والأصحاب والاجتهاد والقدر، إذا نزل «يغلب كل شيء ولا يستطيع أحد أنْ يجاوزه»(٩).

هذه الإشارات والرموز كلها لا تعني بالضرورة أنّ ابن المقفع هو العضو المؤسّس في حركة إخوان الصفا، نظرًا إلى بُعد المسافة الزمنية بينهما؛ فالفجوة بين مقتل ابن المقفع (١٤٢هـ/ ٧٥٩م) وإعلان رسائل الإخوان تقارب نحو القرنين، الأمر الذي يفتح الباب أمام احتمال أنّ يكون قادة الإخوان تأثروا بتلك الأفكار المبثوثة على ألسنة الحيوانات في **كليلة ودمنة**، وخصوصًا في مسألة تعدّد الأديان واختلاف الآراء المذهبية والفلسفية. فالحِكم والمواعظ التي وردت عند ابن المقفع وجدت طريقها إلى الرسائل بأسلوب متقارب في المضمون والاستقراء، وتحديدًا حين ربط المذاهب والملل الكثيرة بالأقوام أو تلك التي «ورثوها عن آبائهم، وآخرين خائفين مكرهين عليها، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها»(١٠). فالرأي الراجح عند ابن المقفع هو «أن أتبع دين آبائي الذين وجدتهم عليه». وفي رأيه أنّ الصحيح في أفكار الملل هو من «توافق عليه الأديان» مجتمعة(١١).

١- فضاءات التأسيس

إنّ الخلاف على تحديد موعد قاطع لتأسيس حركة إخوان الصفا مسألة طبيعيّة؛ فالإخوان حركة سرّية مجهولة العنوان والهويّة. والنواة الأولى (القادة) رفضت الإفصاح عن أسماء الكتّاب، واكتفت بذكر مصادر أفكارها ومنابت حكمها وروافد أحكامها. وبسبب مبدأ التقيّة، وقعت الشبهات وتضاربت القراءات وتمّ إسقاط فترات على أخرى وتقديم مواعيد أو تأخيرها.

هذا الغموض دفع بعضهم إلى الظن بأن أفكارهم مستقاة من مفكّرين ينتمون إلى طائفة الصابئة (ثابت بن قرّة، أبو إسحق الصابئي) التي تعايشت مع فضاءات العالم الإسلامي ومظلّة الخلافة العباسيّة. إلّا أنّ هذا الظن لا يمكن الأخذ به، لأن فترة ظهورهم شهدت تحوّلات تأسست على متغيّرات ساهمت في تحضير الأجواء لنشوء حركات متمرّدة كثيرة، أعطت فرصة لنمو معتقدات وآراء اتّسمت بالجرأة في تجاوز الخطوط الحمر. النشأة إذًا لم تكن معزولة عن مقدّمات تاريخيّة سابقة أعقبتها تموّجات واهتزازات لاحقة؛ حيث إنّ الفوضى المتوتّرة أهليًا

قامت بدورها في التشجيع على تأسيس مدارس وحركات فكريّة مستقلّة على ضفاف الخلافة وحولها وفي جوارها. وظهرت النواة الأولى للانقسامات في إطار فضاءات داخلية وإقليمية مضطربة بدأت تتشكّل مع تأسيس الدولة العبّاسيّة، وهي مهّدت الطريق لاحقًا لنشوء حركات متنوّعة الألوان والأهداف، من بينها حركة إخوان الصفا. ومع أنّ الآثار السلبية لهذه الفضاءات ظهرت متأخرة، فإنها جاءت في سياق متغيّرات شهدتها بلاد الرافدين بعد انهيار الدولة الأموية في بلاد الشام.

المسألة إذًا لا علاقة مباشرة لها بابن المقفع، وإنّما بالدولة ولحظة تأسيسها ودور المنصور (أبو جعفر) في تشكيل مناخات متعارضة ساهمت في نشوء الكثير من المدارس الفقهيّة والفلسفيّة في عهده. فالمنصور الذي ولد عام ٩٥هـ/ ٧١٣م تولّى الخلافة العبّاسية (ساهم في تأسيسها) عام ١٣٧هـ/ ٧٥٤م، وتوفّي عام ١٥٨هـ/ ٧٧٤م. وخلال هذه الفترة الفاصلة بين تولّي الخلافة ورحيله (٢١ عامًا)، شهدت الدولة العبّاسيّة ظهور الحركة الراونديّة (القائلون بالتناسخ) عام ١٤١هـ/ ٧٥٨م، وفراغ المنصور من بناء بغداد عام ١٤٩هـ/ ٧٦٠م ونقل العاصمة من البصرة إليها. وقد تُرجمت في عهده الكتب السريانيّة والأعجميّة، ومنها **كليلة ودمنة وكتاب إقليدس**. إلّا أنّ المشهد الأهم في عصره هو بداية تصنيف الحديث وتدوينه (جُمع ورُتب سابقًا في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز)، والبدء في تأسيس المذاهب الفقهيّة، فظهر كبار الأئمة والعلماء أمثال ابن جريج في مكّة، ومالك في المدينة، والأوزاعي في الشام، وسفيان الثوري في الكوفة. وبرز النعمان بن ثابت (أبو حنيفة) في الفقه وأسّس مدرسة في الرأي والقياس عام ١٤٣هـ/ ٧٦٠م في سياق خطٍ موازٍ للإمام جعفر الصادق.

هذه التعارضات كلها لم تظهر مضاعفاتها في عهد تأسيس الدولة العبّاسيّة، وإنّما في عهد المأمون (ت ٢١٨هـ/ ٨٣٣م)، الذي برزت فيه فِرَق المعتزلة، وتحالف بعض شيوخها مع السلطة وأخذ يستخدم أدواتها لقمع المعارضة وملاحقة الاتّجاهات المخالفة لرأيهم. وفي عهد المعتصم (ت ٢٢٧هـ/ ٨٤١م)، استفحلت قوّة المعتزلة وبدأ استدعاء الأئمة والعلماء إلى الامتحان والتحقيق معهم في مسألة «خلق القرآن». وفي عهد المتوكّل (قُتل عام ٢٤٧هـ/ ٨٦١ م)، حصل الانقلاب السياسي على المعتزلة، وطُرد شيوخهم من القصر، وأُتلف بعض كتبهم، ومُنع بعضها الآخر من التداول.

إنّ تراجُع نفوذ المعتزلة السياسي لا يعني أنّ نفوذهم الفكري تلاشى، بل إنّ فِرَق المعتزلة على أشكالها وأحجامها وألوانها استمرّت تنشط وتنشق وتتناسل؛ فبعد أعوام من مقتل المتوكّل، ظهرت فِرَق القرامطة وامتدّت من البصرة إلى البحرين عام ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م. كما ظهرت رموز الفلسفة التي قادها الكندي ثمّ الرازي، وأخذت تتجلّى في مظاهر مدرسيّة متخالفة إلى جوار نمو حركات التصوّف التي جمعت التعارضات، من الحلوليّة والتناسخ إلى الاتّحاد والتوحّد، وهو ما أدّى إلى اجتماع الأئمّة والاتّفاق على اتّهام الحلاج بالزندقة، فأُعدم في عام ٣٠٩هـ/ ٩٢١م.

كان من الصعوبة أنّ تمرّ هذه الفضاءات الفكريّة المتخالفة من دون مضاعفات وتموّجات بدأت بالتراجع بعد انقلاب المتوكّل سياسيًا على نفوذ المعتزلة، لتعاود التمدّد بعد انقلاب الأشعري فكريًّا على مقولاتهم[١٢]. وقد شكّل انقلاب الإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) علامة فاصلة بين فترتين، فهو من جانب وجّه من داخل المعتزلة ضربة عقائدية أدّت إلى انكسارهم الأيديولوجي وارتدادهم إلى طور التلاشي والاضمحلال التدريجي، وأعطى من جانب آخر فرصة لنشوء حركة فكريّة تجلّت في نهوض مدارس تأصيليّة أخذت تهيكل الفقه الإسلامي في أُطر فلسفيّة منحازة إلى العقيدة والشريعة.

وكانت لانقلاب الأشعري ملحقات فكريّة، إذ أنتج سلسلة حلقات نقاشيّة ترافقت لاحقًا مع بدء نمو دويلات سياسيّة على أطراف الخلافة العباسيّة أخذت تضغط على العاصمة بغداد من الشرق والغرب. فمن الغرب ظهر الفاطميّون في مصر، وأسسوا دولة مستقلّة وعاصمة مزدهرة عام ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م. ومن الشرق أخذ نفوذ الدولة البويهيّة يتمدّد ويتقدّم، وصولًا إلى احتواء بغداد وفرض مظلّتها عليها بدءًا من عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م. وبين بغداد البويهيّة والقاهرة الفاطميّة أخذت تتشكّل تيارات فكريّة اجتهدت في عمليّات تنسيق المنظومات الفلسفيّة ومحاولات دمجها بالشريعة، وهو ما أطلق آنذاك نهضة ثقافيّة في لحظة انتقاليّة تعرّضت خلالها الدولة المركزيّة (الخلافة العبّاسيّة) لاهتزازات وعدم استقرار، معطوفة على نشوء دويلات طرفيّة تتقاسم النفوذ وخراج الخلافة.

في هذه الفترة الفاصلة بين انقلاب الأشعري العقائدي والانقلاب البويهي السياسي (دخل أحمد بن بويه بغداد عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م، في عهد الخليفة المستكفي بالله)، يرجّح أنّ تكون حركة إخوان الصفا قد دخلت مرحلة التأسيس، مستفيدة من الفراغ الأيديولوجي بعد انكفاء فِرَق المعتزلة، ونتيجة الفوضى السياسيّة التي عصفت بالمركز (بغداد)، الأمر الذي أتاح المجال العام لنمو قوى معارضة على الأطراف وفي جوار العاصمة أو بعيدًا عنها. وفي ظلال هذه الفضاءات (انكسارات المرحلة الانتقاليّة)، يرجّح أنْ تكون النواة التأسيسية استغلت الفوضى والفراغ لتبدأ تنظيم نفسها في البصرة، التي كانت تعيش عزلة على هامش الدولة بعد تعرّضها لهجمات متعدّدة الاتّجاهات من الزنج ومحيطها الجغرافي.

كانت البصرة المكان الذي اختارته حركة الإخوان لتأسيس نواتها الصلبة الأولى. ويرجّح أنْ تكون الخطوة الأولى بدأت تأخذ مجالها العيْني في مطلع الحكم البويهي، واتّجهت نحو استكمال هياكلها التنظيميّة عام ٣٧٣هـ/ ٩٨٣م، وهذا ما رجّحه ابن الطقطقي في كتابه **الفخري في الآداب السلطانيّة والدول الإسلامية**، مشيرًا إلى أنّهم ظهروا في البداية على المذهب الزيدي، وهذا أيضًا غير دقيق[١٣].

إنّ تعيين مكان الظهور لا يعني أنّ عنوان حركة إخوان الصفا أصبح مكشوفًا؛ فالتنظيم الذي انتقى أفكاره من مصادر شتّى ومنابت مختلفة وروافد متعارضة اختار مبدأ التقيّة والسرّية لنشر دعوته واستيعاب التلامذة. وخوفًا من افتضاح الأمر، اشترطت الحركة أنْ تتوافر في الشخص مجموعة عناصر لقبول عضويّته في التنظيم. كما أنّها فرضت على العضو المنتسب برنامجًا تثقيفيًّا لا بدّ من تعلّمه ودراسته واستيعابه ليحقّ له التدرّج في ارتقاء المراتب التي توزّعت أيضًا على فترات عمريّة أربع: **الأولى** طبقة أرباب الصنائع (لا يقلّ عمر العضو عن ١٥ عامًا)، وهي الأبرار الرحماء؛ **الثانية** طبقة أصحاب السياسات (لا يقلّ عمره عن ٣٠ عامًا)، وهي الأخيار الفضلاء؛ **الثالثة** طبقة الملوك والسلاطين (فوق ٤٠ عامًا)، وهي القوّة الناموسيّة؛ و**الرابعة** طبقة الأولياء (فوق ٥٠ عامًا)، وهي القوة الملائكيّة التي تصل إلى مرحلة التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانًا[١٤].

هذه التقيّة التي تكشف عن وجود شبكة عنكبوتيّة في المراتب والعلاقات، توضّح أنّ حركة الإخوان لا تؤمن بالتمدّد الجماهيري والانفتاح على عامّة الناس، وتفضّل الانغلاق في إطار الخاصّة بوصفها تشكّل ذاك الحزب النخبوي (الصفوة) الأيديولوجي، الذي يعتمد على برامج فكريّة موحّدة (انتقائيّة/ توفيقيّة) في سياق منهجي لا تدركه سوى النخبة المختارة من صفوة الصفوة؛ فالجمعيّة كانت ذات نظام خاص يعتمد على مجالس محدودة الأعضاء (خوفًا من مراقبة السلطة وملاحقة العوام) تدرّس فيها نصوصهم وتشرح وتفسّر معتقداتهم. لذلك، كان التوسّع والانتشار وفتح الفروع يخضع لشروط لا تقلّ قسوة عن اختيار الأعضاء (صفوة الإخوة)، كي لا

تفشّى المعلومات ويسهل التغلغل والاختراق. وكان الاختيار يتمّ بناءً على مواصفات تتّسم بالدقّة لتحقيق الانسجام الفكري، وكان يفضّل التركيز على الشباب حتى تعاد تربيتهم وتهذّب أخلاقهم وتلطّف لتكون متناسبة مع أجواء التنظيم. وحين يتمّ تدريب العضو الجديد على أساس الشروط، يُحتفل بتخرّجه بمناسبة انتسابه الكامل إلى الحركة. والعضو في الحزب يتمّ التعامل معه بوصفه من الإخوة (رابطة روحيّة)، إذ يوضع في مرتبة عقائديّة متقدّمة على نظام القرابة المتوارث أو المصلحة الشخصيّة؛ فالأُخوّة رابطة وعصبية عقائديّة بديلة تعوّض عن تلك العلاقات التقليديّة من خلال التعاون بين أعضاء التنظيم الذي يتّبع هرميّة تراتبيّة (أخلاقيّة فكريّة) تحترم الأكبر سنًّا وفق درجات تبدأ من الدنيا (الأبرار الرحماء)، وترتقي إلى القمّة (الفضلاء الكرام)، وهي مرتبة أرباب التسليم، وتعتبر الأعلى في سلّم النظام الهرمي للإخوان. فالتراتب في ارتقاء السُّلّم التنظيمي ينسجم تمامًا مع فلسفتهم، التي تقرأ تطوّر وعي الإنسان من الطفولة إلى الفتوّة إلى الشباب إلى الكهولة، وأخيرًا الشيخوخة(١٥).

هذا الإطار الجديد الذي يشدّ أطراف حركة إخوان الصفا يفسّر إلى حدّ كبير أسباب غياب المعلومات عن موعد تأسيس التنظيم، وعن قادته وظروف انتقال نشاطهم من البصرة إلى بغداد، وعن المواقيت التي كُتبت فيها الرسائل، والأسماء التي أشرفت على وضعها، والأساتذة الذين تولّوا أمر نشرها وتوزيعها وشرحها.

نتيجة هذا الغموض (التقيّة السرّية)، أصبحت أفكارهم مع تعاقب الزمن غير منسّقة (فوضى أيديولوجيّة)، وفيها استطرادات (تكرار المفاهيم) من حيث تداخل الموضوعات بين البسيط والمعقّد، وهو ما أفقد الرسائل تماسكها (نزعة توفيقيّة) لكثرة الشروحات والتعليقات على المسألة الواحدة. والأهمّ من ذلك أنّ أفكارهم تعرّضت للسرقة أو الاقتطاع أو النسخ، وأنّ فِرَقًا ومنظّمات ظهرت وادّعت لاحقًا أنّها هي من أقدم على صوغ الرسائل، ثم قيام فلاسفة بإعادة تركيب مفاهيمهم في مقالات مشابهة أو معدّلة وزعم أنّهم هم من قام بتأليفها، كما فعل المجريطي في الرسالة الجامعة (الأخيرة في الترقيم)(١٦).

٢- انكشاف الشبكة

لم يمرّ وقت طويل حتّى انكشفت أوراق حركة الإخوان؛ فإذا ما كان في وسع السرّية أنْ تحافظ على أسماء قادة التنظيم وفلاسفتهم، فإنها غير قادرة على التحفّظ ومنع الأفكار من التسرّب والتداول. فالقفطي (ت ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م) نقل حديثًا جرى بين أبي حيّان التوحيدي (ت ٤١٤هـ/ ١٠٢٣م) ووزير صمصام الدولة بن عضد الدولة البويهي عام ٣٧٣هـ/ ٩٨٣م ذكر فيه أسماء خمسة من المؤسسين أو القيّمين على قيادة الحركة. والرواية التي نقلها القفطي في كتابه **أخبار الحكماء** تُعتبر الرواية الوحيدة التي ذكرت الأسماء من دون تعريف بالهويّة أو توضيح لمواقعهم وتواريخ مولدهم أو وفاتهم. فالخبر مقطوع من جذوره، وهو مأخوذ بالكامل من كتاب التوحيدي المعروف بـ **الإمتاع والمؤانسة** الذي أورد فيه ذكر إخوان الصفا، مرفقًا مع ملاحظات وانتقادات قاسية لأفكارهم.

هناك مشكلة في توقيت خبر انكشاف أفكار الإخوان؛ فالرواية المنقولة عن كتاب التوحيدي جرت وقائعها عام ٣٧٣هـ / ٩٨٣م، وهو العام الذي اتُّفق على أنه الموعد المرجّح لتأسيس الهياكل التنظيميّة للإخوان. وهذا الاحتمال مستبعَد، وهو ما يرجّح إمكان ردّ بدايات الحركة إلى فترة سابقة، وربّما ترافقت مع دخول البويهيين بغداد عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م؛ إذ لا يُعقل أن يتمّ في غضون عام واحد فقط تأليف الرسائل بهذا القدر من السرّية والأهمّية الفكريّة والفلسفيّة، وتأسيس تنظيم على مستوى عالٍ من التقيّة، واختيار الأعضاء من صفوة النخبة

وافتضاح أمر هؤلاء الأعضاء. والمرجّح أن تكون الحركة تأسّست وكتبت الرسائل في فترة مطلع العصر البويهي، وربّما قبل ذلك، لأن طبيعة الأفكار والإضافات عليها والشروح والتوضيحات بشأنها تتطلّب محطّات زمنيّة للتعليق على ما اكتنفها من غموض وملابسات، وهذا لا يمكن أن يتمّ كلّه في عام واحد.

ماذا تقول رواية التوحيدي التي وردت في كتاب **الإمتاع والمؤانسة**، الذي يضمّ مسامرات ٣٧ ليلة جرت في ديوان وزير؟ يذكر التوحيدي إخوان الصفا في الليلة السابعة عشرة، حين طُلب منه توضيح أفكار زيد بن رفاعة (مذهبه) الذي يزعم «أن الباء لم تنقط من تحت واحدة إلّا لسبب، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين إلّا لعلّة، والألف لم تُعرَّ إلّا لغرض»[١٧]. فأجاب بأن مذهبه «لا يُنسب إلى شيء، ولا يُعرف برهط، لجيشانه بكل شيء، وغليانه في كل باب [...] وقد أقام بالبصرة زمانًا طويلًا، وصادف بها جماعةً جامعةً لأصناف العلم وأنواع الصناعة؛ منهم أبو سليمان محمد بن معْشر البيستيّ، ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزّنجاني، وأبو أحمد المهرجانيّ والعوفي وغيرهم، فصحبهم وخدمهم؛ وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعِشرة [...] فوضعوا بينهم مذهبًا زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنّته [...] وزعموا أنّه متى انتظمت الفلسفة اليونانيّة والشريعة العربية فقد حصل الكمال؛ وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة [...] وكتموا أسماءهم، وبثّوها في الورّاقين، ولقّنوها للناس [...] وحشوا هذه الرسائل بالكلَم الدينية والأمثال الشرعيّة والحروف المحتملة والطرق الموهِمة»[١٨]. ويدّعي التوحيدي أنّه رأى جملة من الرسائل «وهي مبثوثة من كل فنٍ نتفًا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات؛ وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها»[١٩].

ويقول التوحيدي إنه حمل رسائل عدّة «إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني (محمّد بن بهرام) وعرضتها عليه ونظر فيها أيامًا واختبرها طويلًا؛ ثم ردّها عليّ وقال: (....) ظنّوا أنهم يمكنهم أن يدسّوا الفلسفة [...] والموسيقى [...] والمنطق [...] في الشريعة، وإن يضمّوا الشريعة للفلسفة»[٢٠]. وفي رأي السجستاني أن محاولتهم ستفشل كما فشلت محاولات قبلهم (يقصد فِرَق المعتزلة) التي كانت في رأيه أقوى وأفضل وأعظم وأرفع وأوسع وأوثق «فلم يتمّ لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أمّلوه [....]»[٢١].

إنّ كلام التوحيدي، الذي جرى في مجلس الوزير أبي عبد الله العارض (الحسين بن أحمد بن سعدان) في عهد صمصام الدولة البويهي، يكشف الفترة التي تسرّبت فيها رسائل إخوان الصفا وانتشرت سرًّا في عهد الدولة البويهيّة؛ فالتوحيدي ألّف كتابه **الإمتاع والمؤانسة** عام ٣٧٤هـ/ ٩٨٤م، والوزير العارض استوزره صمصام الدولة عام ٣٧٣هـ/ ٩٨٣م، وقتله عام ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م بسبب شكّه فيه وفي صلاته بكبار أدباء عصره وفلاسفته أمثال ابن زرعة وأبو الوفاء المهندس ومسكويه والأهوازي وبهرام وابن شاهويه.

هذا الجانب التاريخي يلقي الضوء على الفضاء السياسي لحركة الإخوان (العصر البويهي)، ويكشف أيضًا عن وجود صلات وحلقات سرّية بدأت في البصرة قبل فترة، وأخذت تمتد وتنتقل إلى بغداد بفضل نشاط زيد بن رفاعة (أبو الخير)، الذي كان على اتصال بالتوحيدي فأعطاه الرسائل للاطّلاع عليها عام ٣٧١هـ/ ٩٨١م. ويتوافق رأي التوحيدي مع رأي أستاذه الفقيه الفيلسوف أبو سليمان المنطقي السجستاني، الذي كان يُعتبر من أكبر علماء بغداد وأستاذ التوحيدي في الفلسفة والمنطق؛ إذ وجد، كأستاذه، في الرسائل نقاط ضعف وعدم تماسك، ووجد أيضًا أنها تفتقر إلى النضج والعمق، وفيها «خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات».

إلى ذلك، كشف التوحيدي أسماء القادة من دون

ذكر تفصيلات عن حياتهم وأعمالهم، وهو ما يرجّح غموض المعلومات عن هويّتهم وسيرتهم، وكذلك الفترة التي تمّ فيها تأسيس الحركة، إذ يقول إنّ صديقه زيد بن رفاعة أعطاه نسخة من الرسائل للاطّلاع عليها عام ٣٧١هـ/ ٩٨١م، وهو ما يعني أن توقيت كتابتها كان قبل فترة قد تكون طويلة وأبعد من الموعد المتوافق عليه، وربّما تعود إلى مرحلة متقدّمة من مراحل تطوّر الفكر الاعتزالي المتأخر، من دون أن تُحسب من أركان الاعتزال وفِرَقهم التي توزّعت وتشتّتت بعد النكسة الداخليّة التي أحدثها انقلاب الأشعري عليهم.

إنّ الرسائل، كما هو واضح من تنوّع أساليبها وتعدّد مدارسها واختلاف مصادرها، لم تُكتب في وقت واحد، وقد ساهم في وضعها وتأليفها أكثر من الأسماء الخمسة التي أتى التوحيدي إلى ذكرها؛ فالموضوعات التي تطرّقت إليها الرسائل جاءت في سياقات غير موحّدة في المنهج، الأمر الذي يؤشّر إلى وجود مراكز قوى فكريّة تشرف على التخطيط والبرمجة، تساعدها مجموعات تقوم بنقل المخطوطات إلى الأعضاء وشرحها والإضافة عليها حتى تكون أكثر وضوحًا. وكلام التوحيدي عن الأسماء و«غيرها» يؤكّد وجود مجموعة من المنظّرين.

إلى ذلك، هناك خلافات على عدد الرسائل؛ فالتوحيدي يعتمد الرقم ٥٠ وغيره يعتمد الرقم ٥١، بينما عدد المنشور والمتداول هو ٥٢ رسالة، إذ تضمّ الرسالة الأخيرة والجامعة التي نشرها المجريطي في كتابه. يتراوح العدد، إذًا، بين ٥٠ و ٥٢، وهو في هذا الإطار دقيق، لأن الرسائل هي عبارة عن شروح عقائديّة تُعرض على أعضاء التنظيم في اجتماعات أسبوعيّة وعلى مدار عام كامل، بعدها يتخرّج العضو ويترقى ويكتفي لاحقًا بتوضيحات على الشروح، وهو ما يفسّر أسباب التكرار والاجترار و«التلفيقات والتلزيقات»،على حدّ ما ذكره التوحيدي. عدد الرسائل هذا يتناسب مع عدد أسابيع العام، وهذا يؤكّد أنّ المدّة الزمنيّة لكتابتها ثمّ شرحها وتوضيحها والإضافة عليها استغرقت فترة تتجاوز تلك الترجيحات التي تحدّد الموعد الزمني للتأسيس وما أعقبه من انتقال زيد بن رفاعة من البصرة إلى بغداد، وإعطاء التوحيدي الرسائل للاطّلاع عليها. وهذا كلّه لا يمكن أن يحصل في عام واحد.

فلسفة الرسائل

تشتمل الرسائل على جميع فروع المعرفة في عصر الإخوان. وهي جمعت العلوم العقليّة، من فلسفة ورياضيّات وفلك وهندسة وسياسة وطب وغيرها من حقول، إلى جانب المعتقدات الهنديّة والفارسيّة والصابئة، فضلًا عن الكتب السماويّة الثلاثة. والإخوان يعتبرون الرسائل مفاتيح المعرفة وتستهدف تطهير الشريعة من الجهالات والضلالات من خلال الدعوة إلى التعاون للخلاص من شرور الدنيا، وبناء مدينة روحانية فاضلة (تقارب العهد الراشدي). وهذا الأمر الخلاصي لا يمكن أن يتحقّق، في رأيهم، من دون نهوض الخاصّة وتحرّكهم (صفوة الإخوة) لأخذ زمام القيادة والمبادرة بالتضامن مع الأخيار الفضلاء. ولا يسع دولة أهل الخير أنْ تستقرّ من دون وضع قواعد الاتّفاق على رأي واحد ودين واحد ومذهب واحد، تجمع الاعتقادات كلّها في إطار مشترك يوحّد جميع الفرق والملل والنحل والديانات في نسق عام لا خلاف عليه. فالإخوان يعتبرون أن نهر الحكمة الدافق من اليونان (فيثاغورس، سقراط، أفلاطون، أرسطو، إقليدس، أفلوطين) يتوافق مع أقوال الأنبياء جميعًا، لأنّ «علم الله محيط بما تحوي النفس من الصور»، و«الطبيعة محيطة بما تحوي الهَيُولى من المصنوعات». وهذه الأفلاك التي يحيط بعضها ببعض تؤكّد ضرورة التوفيق بين الدِّين والفلسفة وعدم الاختلاف بين البشر، لأن الهدف المشترك للأديان والفلسفات هو «أنْ تتشبّه النفس بالله بقدر ما يستطيع الإنسان»[٢٢].

لقد احتاجت هذه النظرة الخلاصيّة التبسيطيّة العامّة إلى شروح ومطوّلات تعتمد مصادر وروافد متنوّعة، وهو ما يؤكّد أن الكاتب ليس واحدًا بل هيئة كانت تجتمع وتفكّر وتدوّن الآراء وتخطط للنسخ والنشر. ويرجّح، للأسباب ذاتها، أن تكون المطالعات قد كُتبت في أوقات متفرّقة وتعرّضت للزيادات حتى يفهمها التلامذة وأعضاء التنظيم. وعلى رغم الضعف في وحدة الرسائل وعدم تماسكها، تبقى متضمّنة الكثير من الأفكار السابقة للعصر، وهي ليست كما قال التوحيدي، مجرّد «تلفيقات وتلزيقات» أخذت «من كل فن نتفًا بلا إشباع ولا كفاية»؛ فالرسائل أكثر من ذلك، وهي، رغم فوضى الشروحات والتكرار، مرتّبة وموزّعة على فروع وفصول تشتمل على أربعة موضوعات رئيسة مقسّمة كالآتي:

- ١٤ رسالة: رسائل رياضية تعليمية (العدد، الهندسة، النجوم، الجغرافيا، الموسيقى، إيساغوجي، مقولات القياس، البرهان).

- ١٧ رسالة: الرسائل الجسمانية الطبيعية (الهيولى، المادة، السماء، العالم، الكون، الفساد، تكوين المعادن، أجناس النبات، تكوين الحيوانات، الطبيعة، الجسد، الحاس، المحسوس، النطفة، الإنسان (عالم صغير)، نشوء الأنفس، المعارف، حكمة الموت والحياة، خاصية الذات، اختلاف اللغات، رسم الخطوط والعبارات).

- ١٠ رسائل: الرسائل النفسانية العقلية (المباحث/ رأي فيثاغورس، المبادئ العقلية، العقل والمعقول، الأكوار والأدوار، العشق، البعث، أجناس الحركات، العلل والمعلولات، الحدود والرسوم).

- ١١ رسالة: الرسائل الناموسية الإلهية (الآراء والمذاهب، الطريق إلى الله، بيان اعتقاد الإخوان، الإيمان، الناموس الإلهي، الوضع الشرعي، الدعوة لله، أفعال الروحانيين، أنواع السياسات، السحر، العزائم)[٢٣].

هذه الرسائل مهمّة كلّها، فهي تعطي فكرة عن ثقافة عصر انتشرت فيه الأفكار واختلطت القراءات وتداخلت وتوزّعت على علوم العدد واللغة والخطوط (الدائرة والصفر)، والرياضيات (الخط المستقيم والخط المائل)، والجغرافيا والفلك والفيض والأمثلة والحِكم الهندية والفارسيّة واليونانيّة. وهي ليست ترجمة نصوص وإنّما مجموعة مفاهيم كُتبت وصيغت ودُمجت وجُمعت بهدف أن تتشكّل منها منظومة فلسفيّة جامعة. وهذا ما حاولت قوله الرسالة الثانية والأربعون التي تتحدّث عن توحيد الديانات والمذاهب، وقبلها الرسالة الثانية والعشرون التي تتحدّث عن خصوصيّة الحضارات واختصاص كلّ أمّة بحقل أو فن أو مذهب، وهو ما يوجب توحيدها وتنسيقها في إنسان دعوه «الإنسان الكامل»[٢٤].

ماذا تقول الرسالة الثانية والأربعون؟

١- المزاج، المناخ، التربية

تقع **الرسالة الثانية والأربعون** في آخر قسم رسائل النفسانيات العقلية، والأولى في قسم الكلام في الإلهيات، وهو الأخير في رسائل إخوان الصفا[٢٥]. وتكمن أهمّية «الرسالة» في محاولتها الإجابة عن ثلاثة أسئلة:

- لماذا يختلف الناس في الآراء والدِّيانات؟

- ما هي أبرز تلك الاختلافات؟

- ما هو الإنسان وغايته؟

تبدأ الرسالة بتوضيح العناصر الخارجية والداخلية التي تؤثّر في الإنسان والجماعات، وهي تأتي من أربع جهات: **أولاها** اختلاف تركيب أبدان البشر ومزاج أخلاطها؛ **ثانيتها** اختلاف تُرَب بلادهم وتغيّرات أهويتها (مناخاتها) والأزمان التي تنشأ فيها؛ **ثالثتها** نشوؤهم على عادات آبائهم في سُنن دياناتهم، وعلى عادات من يربّيهم ويؤدّبهم؛ **ورابعتها** أشكال الفلك،

ومواضع الكواكب في أصول مواليدهم ومساقط نطفهم[٢٦]. إذًا، هناك أربعة أسباب تساهم في بلورة شخصيّة الإنسان والجماعة الأهلية التي نشأ فيها وجاء منها. فهناك العامل البيولوجي (تكوين البدن منذ الحمل والولادة والطفولة)، وعامل المناخ والجغرافيا وطبيعة أرض البلاد والفترة الزمنية التي ولد فيها، وهناك تربية الأهل (الاجتماعية والأخلاقية) وتأثّر الأبناء بديانات الآباء، وأخيرًا العامل الفلكي وحركة الكواكب التي تؤدي، في رأي الإخوان، دورها في التأثير في مزاج الإنسان وحياته.

هذه العوامل الأربعة تساهم في تشكيل وعي الناس، وهو ما يؤدي إلى تأسيس «فنون اختلافات العلماء الذين هم أصّلوا الآراء والمذاهب، وفرّعوا منها أنواع المقالات والأحكام». وقبل أن تنهي الرسالة توضيح الأسباب وتفسيرها، تنتقل فورًا إلى التساؤل عن «أجناس الأشياء التي اختلفوا فيها، كم هي، وما هي؟». وتأتي الإجابة فوريّة، وهي على ثلاثة أنواع: الأمور المحسوسة، الأمور المعقولة، والأمور الإلهية المبرهنة. ويرى إخوان الصفا أن الأمور المحسوسة هي «صورٌ في الهيولى تدركها الحواس المباشرة لها»، والأمور المعقولة هي «رسوم تلك المحسوسات التي أدّتها الحواس إلى القوّة المتخيّلة»، والأمور الإلهية المبرهنة هي «أشياء لا تدركها الحواس، ولا تتصوّرها الأوهام، ولكن الدليل والبراهين الصادقة باعثةٌ للعقول إلى الإقرار بها والقبول لها»[٢٧].

هناك إذًا مشكلة تتمثّل في قدرة الحواس على إدراك الأمور الإلهية المبرهنة، وهي في هذا السياق تتطلّب من الناس القبول بها وإقرارها، وهو ما ساهم لاحقًا في تشكيل آراء توافقت على المبدأ (الأصل) واختلفت على التفاصيل (الفروع)، رغم أن «البرهان الضروري والحجّة القاطعة يضطران العقول إلى الإقرار بها مقرّرة»[٢٨]. فالبراهين، في رأي الإخوان، هي «ميزان العقول»، وهي تشبه كثيرًا في أقيستها ومنطقها المقاييس (الكيل والذراع) في «موازين الحواس»، أي إنّ كل علم له قواعده البرهانية التي يمكن الانطلاق منها والعودة إليها لتوضيح الصورة وشرح الملابسات وحسم الخلافات. وهذه القاعدة المشتركة تنطبق على جميع الأمور المحسوسة أو المعقولة أو المبرهنة (الإلهية).

بعد أن تحسم الرسالة هذه المقدّمات النظريّة، تبدأ بذكر «كميّة أسباب اختلاف الناس في إدراكهم من كم وجه يكون». وتحدّد الرسالة ثلاثة أسباب للاختلاف، **الأول** «دقة المعاني ولطافتها وخفاؤها»، و**الثاني** «فنون الطرق المؤدّية إليها الأسباب المعينة على إدراكها»، و**الثالث** «تفاوت قوى نفوسهم [البشر] الدرّاكة لها في الجودة والرداءة». وهذه العوامل الثلاثة [اللغة، المنهج، ودرجة الوعي] تعتبرها حركة الإخوان «الأصل والسبب في اختلافهم في الآراء والمذاهب وسائرها فروع عليها»[٢٩].

هنا تبدأ الرسالة بالشرح وتفصيل كلّ سبب على حدة، وذلك لكي تعطي فكرة شاملة عن العوامل الدافعة لاختلاف البشر في مختلف المسائل الدينيّة والعقلية والمذهبية. ويرى الإخوان أن الإنسان هو «جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية»، لذلك يستخدم أعضاء جسده الجسماني للعمل في الصنائع (الحِرَف والمهن)، بينما يستخدم نفسه الروحانية لإدراك المعقولات. والخلاف بين البشر يبدأ من هنا لأن الإنسان الواحد (الفرد) لا يستطيع وحده و«بقوّته الجزئية الاستنباط بجميع العلوم، والاحتمال لسائر الصنائع»[٣٠]. فالإنسان قوة مركّبة، وهو يعتمد على مفاصل وأعضاء تقوم بحركات أو وظائف مختلفة هي في رأي الإخوان موزّعة على ثمانية أنواع، منها القوى الدرّاكة للمعلومات التي تعتمد على أجهزة تبدأ بالحواس الخمس (ينال بها الإنسان العلوم والمعارف)، ثمّ العقل الذي يتوزّع على القوة المتخيّلة (مقدّم الدماغ)، والقوة المفكّرة (وسط الدماغ)، والقوّة الحافظة (مؤخّر الدماغ).

تكمن المشكلة في هذا التقسيم المتساوي في

الحواس والدماغ بين البشر. وهي تبدأ لأن الناس «متفاوتون في الدرجات في هذه القوى بين الجودة والرداءة»، كذلك في استخدام هذه الأجهزة والأدوات، وهو ما يؤدي إلى تفاوت إدراكهم للمعلومات. وفي رأيهم أن هذا العامل «أحد أسباب اختلافهم في الآراء والمذاهب»[٣١].

إنّ عدم تساوي الناس في قدرتهم على استخدام حاسّة البصر، أو حاسة السمع، أو الذوق واللمس والشم يؤدي إلى التفاوت في التعامل مع الأمور المحسوسة. والقاعدة ذاتها تنطبق على استخدام الدماغ لأنك «تجد كثيرًا من الناس من يكون جيّد التخيّل، دقيق التمييز، سريع التصوّر [...] ومنهم من يكون بليدًا بطيء الذهن [...] ساهي النفس». وفي رأي الإخوان أن هذا أيضًا أحد أسباب اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب «لأنه إذا اختلفت إدراكاتهم، اختلفت آراؤهم واعتقاداتهم بحسب ذلك»[٣٢].

ويرى الإخوان أن المشكلة تتفاقم لأنها لا تقتصر على اختلاف العوامل الجسديّة بين الجودة والرداءة، بل هناك أيضًا عوامل مضافة تتمثّل في «اختلاف أحوالها في إدراكها صور المعلومات»؛ فالعلّة في اختلاف الأفعال تعود إلى «اختلاف أدواتها واختلاف آلاتها في الجودة والرداءة». والأفعال [إدراك صور المعلومات] تختلف بحسب تلك الاختلافات، وهذا الأمر ينسحب من الحواس (العين، الأذن، الأنف، اللسان، واليد) إلى الدماغ (القوة المتخيّلة، القوة المفكّرة، والقوة الحافظة). والناس أيضًا يختلفون في استخدام قواهم العقليّة؛ فبعضهم يركّز على مُقدّم الدماغ (المتخيّلة)، وبعضهم يركّز على الوسط (المفكّرة)، وبعضهم يركّز على مؤخّر الدماغ (الحافظة)[٣٣]. وتستخرج الرسالة من هذا التحليل البيولوجي مقولة نظريّة تشير إلى أن «تفاوت أفعال هذه القوى يكون أكثر اختلاف الناس في معلوماتهم، ومنازعات العلماء في آرائهم ومذاهبهم»[٣٤].

٢- اختلاف مزاج البدن

إنّ مسألة اختلاف «مزاج البدن» واختلاف هيئاتها وتغيّر أفعالها نقطة خلافية بين العلماء الطبيعيين والمنطقيين؛ إذ هناك من يخالف هذا الرأي ولا يأخذ به كأحد «أسباب اختلاف الناس في معارفهم ومعلوماتهم»، وهناك أيضًا عدم اتّفاق على الأخذ برأي الإخوان في «الأمور الروحانية الخفيّة عن إدراك الحواس» لأنها أمور «لا تُعلم إلّا بدلائل العقول ونتائج البراهين»[٣٥].

هنا تستدرك رسالة الإخوان الموقف وتضيف إلى السبب الأول (الحواس التي تدرك الأمور الجسمانية الظاهرة) والسبب الثاني (العقول التي تدرك دقّة المعاني ولطافتها وجلائها) سببًا ثالثًا يتمثّل في «استعمالهم القياسات المختلفة، وطرقات استدلالهم المتفاوتة». وفي رأي الإخوان أن السبب الثالث هو «أكثرها تفرّعًا وتشعّبًا» لأنه جاء بالاكتساب بينما الأول والثاني ليسا باختيار الناس (بيولوجي طبيعي يولد مع الإنسان) ويحتاجان دائمًا إلى «شرائط معدودة» لا تتوافر على سوية واحدة لكلّ البشر[٣٦].

مع ذلك، يتمسّك الإخوان بوجهة نظرهم التي تؤكّد أهميّة «تفاوت القوى الدرّاكة العلّامة» الأربع (الحساسة، المتخيّلة، المفكّرة، والحافظة) في ترتيب طبقات البشر؛ فلكل طبقة خصوصيتها، وهنالك أيضًا أولويّات في تعاقب الدرجات في كل طبقة، واختلافات في أدوات الاستخدام. فالعين في رأيهم «أشرف الحواس»، وهي تأتي في أهمّيتها قبل الأذن لأن البصر (النور والظلمة) أهم من السمع (الخبر)، والمشاهدة (النظر إلى الأشياء) أهم من ورود الأخبار (النقل)[٣٧].

إنّ قوة الحواس وضعفها يؤديان الدور الطبيعي الفطري في تميّز البشر بعضهم من بعض، وفي اختلاف الإنسان عن الحيوان؛ فالحواس عند الناس أقوى، وبخاصة في القوة اللامسة (قوة

يديه من الصنائع العجيبة) وقوة اللسان (التحدّث بلغات مختلفة وفهم معاني الخبر والسؤال والجواب والاستفهام)، وهي أيضًا متفاوتة الاستخدام بين البشر، فهناك «من الناس من لا يفهم إلّا لغة واحدة [...]، ومن الناس من يفهم عدّة لغات، ويحسن أن يقرأ عدّة كتابات». وهذه النقطة يعتبرها الإخوان من أحد «أسباب اختلاف الناس في المعارف، واختلاف العلماء في الآراء والمذاهب». لكنّها أيضًا ليست كافية في اعتبار أن جميع معلومات الإنسان عن الزمان تأتي من ثلاثة مواضع: الماضي (استماع الأخبار)، والحاضر (المشاهدة)، وما سيكون في المستقبل (التوقّع). وهذه تضاف إلى «أحد أسباب اختلاف الناس في المعلومات، واختلاف العلماء في الآراء والمذاهب»[٣٨].

تشكّل هذه القواعد الحسّية والدماغية الأساس البيولوجي لنمو القدرات البشريّة وتوصّلها إلى وعي الأشياء وإدراكها. لكن القواعد العامة والمشتركة بين البشر تسير في قنوات معرفيّة وعلميّة مختلفة (الطرق والمناهج والاختصاصات). واختلاف الطرق مسألة مهمّة في تشكيل الوعي والإدراك؛ فطرق الحواس الخمس تدرك بها «الأمور الحاضرة في المكان والزمان [...] ومنها طريق استماع الأخبار التي ينفرد بها الإنسان دون سائر الحيوانات (...) ومنها طريق الكتابة والقراءة يفهم بها الإنسان معاني الكلام واللغات والأقاويل»[٣٩]. ولكن بما أن فهم القراءة والكتابة وتعلّمها يأتيان متأخرين عن فهم الكلام والأقاويل، فإن فهم الكلام والأقاويل يأتي متأخرًا عن فهم المحسوسات، فيصبح إدراك الإنسان مسألة خاضعة للتدرّج شيئًا بعد شيء من لحظة الولادة والطفولة إلى أن «تتمّ سن التربية، ويغلق باب الرضاع، ويفتح الكلام والنطق». بعد هذه المرحلة من التربية الأولى، تبدأ «أيام الكتابة والقراءة، والآداب، والصنائع، والرياضيات، وسماع الأخبار والروايات، والفقه في الدِّين، والنظر في العلوم والمعارف، وطلب حقائق الموجودات، والبحث عن الكائنات، والاستدلال بالحاضرات على الغائبات، والمحسوسات على المعقولات، وبالجسمانيات على الروحانيات، وبالرياضيات على الطبيعيات، وبالطبيعيات على الإلهيات». والإلهيات في رأي الإخوان «هي الغاية القصوى في العلوم والمعارف، والسعادة الأبدية والدوام السرمدي»[٤٠].

٣- طبقات معرفية

يكشف الترتيب الذي اعتمدته الرسالة الثانية والأربعون عن طبيعة المنظومة المعرفية التي يراها الإخوان في سياق تتابع منطقي/ هرمي؛ فقاعدة الهرم مشتركة بين كل البشر (الطفولة والرضاعة وتربية الأهل)، وهي تبدأ بالارتقاء درجة درجة من الكتابة والقراءة، وصولًا إلى العلم الإلهي الذي هو أعلى قمة الهرم، بينما تقع تحته طبقات المعرفة نزولًا من الطبيعيات ثم الرياضيات والتفقّه في الدِّين وسماع الأخبار والروايات وتعلّم الصنائع والتدرّب عليها (الحرف والمهن)، وهي كلّها أدوات (آليات منهجيّة) يتم أخذها من الأساتذة والشيوخ والأصحاب.

هذا التدرّج الهرمي له أسبابه في رأي إخوان الصفا، وهو ليس بعيدًا عن تكوين الإنسان البيولوجي واتّصال حلقات الحواس الخمس بالدماغ، وتحديدًا «القوة المتخيّلة» لأنّها تأتي في الموقع التالي لـ«القوى الحساسة في تناولها رسوم المحسوسات منها». فهذه القوّة تقع في «مقدم الرأس»، وهي الأكثر تأثرًا بما تنقله الحواس إلى الدماغ. ولهذا السبب تتفاوت «درجات الناس في هذه القوة»، وهو ما يشكّل «أحد أسباب اختلافهم في العلوم والمعارف والآراء والمذاهب». تصف الرسالة هذه القوة بالعجيبة لأنها تمتلك مجموعة خواص، أبرزها قدرتها على التخيّل، فهي «تتخيّل وتتوهّم ما له حقيقة، وما لا حقيقة له»[٤١]. مثلًا، تستطيع هذه القوة أن تتخيّل «جملًا على رأس نخلة، أو نخلة ثابتة على ظهر جمل، أو طائرًا له

أربع قوائم، أو فرسًا له جناحان، أو حمارًا له رأس إنسان [...] ممّا له حقيقة، وممّا لا حقيقة له»[٤٢]. ولهذا صار الإنسان بـ«القوة المتخيلة يقدر على أن يتخيّل ويتوهّم ما لا يقدر عليه بالقوى الحساسة»، على اعتبار أن الحواس تدرك الجواهر الجسمانية من الخارج بينما تدرك المتخيّلة جوهر النفس ولطافتها وروحانيتها، أي إنّها «تتخيّلها وتتصوّر في ذاتها»[٤٣]. وهذا الأمر ينطبق على جميع العلوم والمعارف حتى الصُنّاع البشريين، إذ «أن كل صانع يبتدئ أولًا يتفكر ويتخيّل ويتصوّر (...) ثم يقصد بعد ذلك إلى هَيُولى ما (...) فيصوّر فيها ما هو مُصوَّر في فكره بأدواتٍ ما». التخيّل إذًا يبدأ بتصوّر الأشياء تبعًا للإدراك الحسّي (التفكّر)، بعدها يأخذ الصانع تنفيذ الصورة المتخيّلة معتمدًا على الهيولى (المادة) والأدوات، لكن ليس بالضرورة أن تكون الأشياء المتخيّلة (المتوهّمة) كلّها صحيحة في الواقع العيني[٤٤].

الأمر نفسه (التدرّج من المحسوس إلى المخيّلة فإلى الصورة فإلى ترتيب المتخيّل وإخراجه من القوة إلى الفعل) يحصل على مستوى العقل في اتّباع الدليل النفسي في استنباط الأدلة وتخيّل المعاني. لكن القوة المتخيّلة في هذا المجال تبدو متفاوتة وبعيدة جدًا بين الناس، لأن هناك من «تعجز نفوسهم عن تصوّر أشياء كثيرة قد قامت الحُجّة والبراهين على صحّتها». والعلّة في ذلك تعود إلى «اختلاف تركيب أدمغتهم واعتدال أمزجتها، أو فسادها وسوء مزاجها»[٤٥].

إلّا أنّ هذه العلّة في سلبياتها وإيجابياتها لا تعطّل عجائب القوة المتخيّلة؛ فالمتخيّلة قادرة على تصوّر كل شيء، منها أنّها تستطيع أن «تركّب القياسات، وتحكم بها على حقائق الأشياء بلا رويّة ولا اعتبار». وبواسطة اتّباع منهج القياس، تحصل الأخطاء في المقارنات بسبب التوهّم أو نتيجة قلّة المعرفة في علم الرياضيات «من الهندسات والطبيعيات»، أو في «كيفية حدوث العالم وخلق السموات والأرض»[٤٦]. فهذه المتخيّلة هي من «أعجب القوى الدرّاكة»؛ إذ في إمكان الإنسان أن يجول في ساعة واحدة «المشرق والمغرب، والبر والبحر، والسهل والجبل، وفضاء الأفلاك وسعة السموات، وينظر إلى خارج العالم. ويتخيّل هناك فضاء بلا نهاية، وربّما يتخيّل من الزمان الماضي وبدء كون العالم، ويتخيّل فناء العالم [....]». وهذا الباب هو «أحد الأسباب من جهة اختلاف العلماء في آرائهم ومذاهبهم في المعلومات»، إذ يختلف العقلاء كثيرًا «إذا تفكّروا وتخيّلوا» تبعًا لأمزجتهم ومستوى وعيهم وإدراكهم للعلوم، ومدى استعدادهم للاستماع إلى الحجّة والبرهان على صحة الأشياء والأخبار أو بطلانها[٤٧].

٤- القوة المفكرة

بعد المتخيّلة يأتي دور «القوة المفكّرة» في تناولها «رسوم المحسوسات المتخيّلات»، وأفعال «سائر القوى الحساسة الدرّاكة»، وهي تنقسم إلى نوعين: الخاص والمشترك. المشترك هو ذاك الرابط بين ما يحرّك وسط الدماغ (القوة المفكّرة) و«القوة الصناعية التي آلتها اليدان». كذلك الكلام والأقاويل واللغات، فإنها أفعال مشتركة بينها وبين «القوة الناطقة التي آلتها اللسان» وغيرها من أفعال ومتخيّلات تشترك معها بين مقدَّم الدماغ أو مؤخّره[٤٨]. أمّا الخاص على مستوى القوة المفكّرة، فهو يتّصل بالفكر والروية والتمييز والتصوّر والاعتبار والتركيب والتحليل والجمع والقياس البرهاني، كذلك الفراسة والزَّجر والتكهن والخواطر والإلهام والوحي ورؤية المنامات وتأويلها. ووظيفة خواص هذه «القوة المفكّرة» هي التحكّم في الأشياء والتحكيم في القضايا «بين مُدْرَكات الحواس ومتخيّلات الأوهام» وما يدّعيه العقلاء بينهم «من المنازعات والخصومات، في الآراء والديانات والمذاهب»[٤٩]. وفي رأي إخوان الصفا أن هذه القوة هي «أول طريق العلوم، وأوّل الاختلافات التي وقعت بين الناس في المُدرَكات من المحسوسات والمتخيّلات»؛ فالمعقولات من أوائل العقول، والعقلاء «متفاوتو الدرجات في معرفتهم هذه الأشياء، التي

تُعلَم بأوائل العقول»، وهي تكون عندهم «أكثر عددًا وأشدّ تحققًا من غيرهم من الناس»(٥٠). لماذا؟ لأن تلك الأشياء «بعضها ضاهر جليٌّ لكلّ العقلاء، وبعضها غامض خفيٌّ يحتاج إلى تأمّل قليل، وبعضها يحتاج إلى تدقيق النظر وتأمل شديد»(٥١).

هذا الاختلاف في درجة التعامل مع «أوائل العقول» يدفع إلى الافتراض والتذكّر والسقوط في الأخطاء بسبب الامتناع من التعلّم والتعليم، و«أول طريق التعاليم هي الحواس، ثمّ العقل، ثم البرهان»، وأن «كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه، لا تتخيّله الأوهام، وما لا تتخيّله الأوهام، لا تتصوّره العقول»، وإذا «لم يكن شيء معقول، فلا يمكن البرهان عليه»(٥٢). والسبب يعود إلى «أنّ الأشياء المعقولة ليست بشيء سوى رسوم المحسوسات الجزئيّات الملتقطة بطريق الحواس من الأشخاص، مجموعة في فكر النفس المسمّى أنواعًا وأجناسًا». وهذه «النفس الناطقة» تختلف بين عاقل وآخر في التأمل والتدقيق والبحث والتجربة، وهو ما يؤدي إلى حصول تفاوت في درجات العقول وتفضيل «بعضهم على بعض»(٥٣).

العقلاء هم «أفاضل الناس»، ولكن «لا يمكن أن تجتمع تلك الفضائل في شخص واحد»، لأن «الإنسان صورة مختصرة من جميع صور الحيوان، وهو المجموع فيه أمزجة قوة النبات، وخواص المعادن، وطبائع الأركان والمولّدات الكائنات منها أجمع». ولهذا تفرّقت هذه الصور المركّبة في جميع الأشخاص، الأمر الذي شكّل «أحد أسباب اختلاف طبائعهم، واختلاف طبائعهم أحد أسباب اختلاف تفاوت عقولهم»(٥٤). تضاف إلى هذه العلّة مجموعة خصال تتمثّل في «خواص جواهر النفوس، وغرائب العلوم والمعارف والأفعال والأعمال، واختلاف الصنائع وتصاريف المعاش، واختلاف أخلاقهم، واختلاف سُنن دياناتهم، وتباين مذاهب آبائهم، وآراء «أستاذيهم ومعلّميهم». هذه العلل المشتركة كلها، وهي في مجموعها تصل إلى سبعة أسباب، تساهم في اختلاف الناس، وذلك لصعوبة أن تجتمع جميع الخصال في شخص واحد، سواء على مستوى الفطرة أو على مستوى الكسب(٥٥).

بناء على هذا الانشطار في تكوين البشر وتربيتهم وأخلاقهم وجاهزيتهم لاستقبال العلوم، قسّم إخوان الصفا الناس إلى تسع طبقات معرفيّة، وهي تبدأ نزولًا من قمّة الهرم إلى قاعدته، فهناك: أهل الدِّين؛ أهل العلم؛ أهل المعارف؛ أهل السياسة؛ أهل الصنائع؛ أهل الزرع والبناء؛ أهل التجارة؛ أهل الخدم؛ وأهل الفقر والمساكين. ولكلّ طبقة رئيس ومرؤوس(٥٦). ويعتبر الإخوان طائفة الفقراء رحمة للأغنياء، والفقراء أشدّ الناس يقينًا بالآخرة(٥٧). ولا يرى الإخوان عيبًا في اختلاف العقلاء، لأنّ من العسر جدًا «اجتماع العقلاء على رأي واحد كلّهم في شيء واحد»؛ فهم يتّفقون في الأصول ويختلفون في الفروع(٥٨). وتعدِّد الرسالة أنواع الاختلافات وهي تتركّز على الرياضيات (صناعة العدد، الأزواج، الأفراد، الواحد قبل الاثنين)، وصناعة الهندسة (المقادير، الأبعاد، والزوايا)، وصناعة التنجيم (علم الهيئة)، وأنّ الأرض كرويّة ثابتة وهي مركز العالم والسماء متحرّكة حولها، وصناعة التأليف (الموسيقى)، وعلم الطبيعيّات الذي يتألف من خمسة أشياء (الهَيولى، الصورة، المكان، الزمان، والحركة)، وعالم السموات والأفلاك (محرّك واحد بحركة واحدة)، وعالم الكون والفساد الذي يتألف من طبائع أربعة (الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة)، والأركان الأربعة (النار، الهواء، الماء، الأرض)، وهي في مجملها قابلة للتحوّل، وخصوصًا التراب والنبات والمعادن والحيوان(٥٩).

٥- صناعة اللغة والمنطق وأهل الجدل

إلى ذلك، هناك علوم المنطق (لغوي/ فلسفي)؛ فاللغة صناعة النحو والخطب والشعر، والمنطق الحكمي

صناعة البرهان والجدل السفسطائيين. ولكلّ فن منها أصول وفروع. و«إنّ لكلّ علم وصناعة أصولًا متفقًا عليها بين أهلها»، و«كل صناعة مأخوذة من صناعة أخرى»، وأهل كلّ صناعة أو علم أو مذهب هم «أعلم وأعرف من غيرهم»[٦٠].

تهاجم الرسالة من تسمّيهم أهل الجدل والمجادلة (السفسطائيين) لأنهم يجادلون قبل النظر والبحث والعلم في الأشياء؛ فهم يقلبون الحقّ والباطل، ويتحدّثون الكلام المتناقض بتعصّب شديد، ولا يقولون (لا أدري). وفي رأي الإخوان أن جهل أهل الجدل وراء الكثير من الخلاف في الآراء والمذاهب. لذلك ترى الرسالة أن الاعتراف بعدم المعرفة أفضل من الادّعاء بشأنها، وإذا لم يحصل الاتّفاق على مسألة محدّدة يفضّل تركها والسكوت عنها على الغوص فيها عن جهل[٦١].

هنا تتطرّق الرسالة إلى مسألة خلافية مهمّة تتّصل بمنهج القياس واستخداماته المتنوّعة؛ إذ لكل صناعة قياسها (الفقهاء، الأطباء، المنجّمون، الرياضيون). وبما أنّ القياس تعريفًا «هو الحكم على الأمور الكليّات الغائبات بصفات قد أُدركت جميعها في بعض جزئياتها»، يصبح الخطأ مفتوحًا على احتمالات شتّى، وهو ما يستدعي التدخّل لتصحيح الانحرافات والاستنتاجات المتسرّعة[٦٢]. والمنهج الذي يتكفل بإعادة **ميزان العقل** إلى صوابه هو البرهان، فالبرهان هو «ميزان العقل من أجل طلب الحقائق، وإصابة الصواب، وتجنّب الزور والغرور بما لا حقيقة له»[٦٣].

البرهان هو الفيصل في تحديد صحّة موازين القياس، لأنّ الناس في طباعهم وأخلاقهم وعاداتهم وأعمالهم وعلومهم وصنائعهم مختلفون على الحكم على الأشياء لأسباب كثيرة تتّصل بالاعتقادات، وهي، في رأي الإخوان، لا تخرج كلّها من ثلاثة أنواع، «فمنها ما يصلح للخاص دون العام، ومنها ما للعام دون الخاص، ومنها ما بين الخاص والعام». وأنفع الاعتقادات وما يصلح لجميع الناس من دون تمييز بين الخاص والعام «هو القول بحدوث العالم»، أي الاعتراف بأنّه مصنوع وله صانع قديم، وله خواص «من بني آدم اصطفاهم وقرّبهم»[٦٤].

ويشكّل القول بحدوث العالم ركيزة مهمّة في تفكير إخوان الصفا، وهو جاء للردّ على ما تصفه الرسالة الثانية والأربعون بالقوى المنحرفة عن الطريق المستقيم والمذاهب البدعيّة، وعلى رأسها فرقة الدّهريّة التي تقول بـ«قِدَم العالم وأزليّته» بسبب أنكارها «العِلّة الفاعلة» وجهلهم أيضًا للعلل الخمس، وهي «تُرى من عمله؟ ومن أي شيء عمله؟ وكيف عمله؟ ولِمَ عمله؟ ومتى عمله؟». وفي رأي الإخوان أنّ خطأ البحث عن الفاعل أدّى إلى خطأ «القول بقِدَم العالم»[٦٥].

تبدأ الرسالة بعد ذلك بالحفر العمودي في موضوعة العقل؛ فللعقل مناقب كثيرة، وأيضًا آفات كثيرة (الهوى، الإعجاب بالنفس، والكِبر). وهذه الآفات عارضة، وتضرب العقل بوصفه «النفس الناطقة»، لذلك يعتبر الإخوان أنّ «جميع الأفعال البشريّة المُحكَمة، وجميع الآراء والمذاهب العقلية والوضعيّة، من أفعال العقل الإنساني». وهنا بالضبط تكمن مشكلة القائلين بقِدَم العالم؛ فهم مصابون بالآفة العارضة لأنهم «أرادوا أنْ يعرفوا العلة الفاعلة قبل معرفتهم المعلول». والعالم في رأي الرسالة مصنوع، «والمصنوع يقتضي الصانع»[٦٦]، وهذا ما أدّى إلى وقوع الاختلاف في الآراء والمذاهب المتفرّعة بها بين قائل بعلّة واحدة وقائل بوجود علّتين: واحدة للحق والباطل وأخرى للخير والشر. الأنبياء قالوا العالم مصنوع وله علّة واحدة، والحكماء (ومعهم زرادشت وماني) قالوا إنّ العالم مصنوع وإنّ له علّتين (فاعلان، خالقان)، وهو ما أدّى إلى تشكّل رأي ثالث يقول بالثلاثة ويبطل المثنوية على اعتبار أنّ أحد الأصلين فاعل والآخر منفعل.

يرفض إخوان الصفا الأخذ بالعلّتين، لأن الباطل في رأيهم ناتج من «القصور في التمام» و«النقص في الكمال يسمّى شرًّا». ومصدر الشر هو الهيولى (المادة

التي يتألّف منها عالم الكون)، والتالي إنّ المشكلة تصبح في الهيولى لا في مصدر العلّة، لأن المصنوعات البشريّة تحتاج إلى ستّة أشياء (الهيولى، المكان، الزمان، الحركة، الأدوات، الآلات) وعدم توافرها أو النقص في كمالها أو القصور في تمامها يولّد الآفات والسلبيّات[٦٧]. ومن تفاوت المصنوعات البشريّة والضعف في استخدامها تتفاوت درجات العقلاء لكون عقل الإنسان يتشكّل من نوعين: غريزي ومكتسب. والمكتسب ليس موحدًا، وهو ما يفسّر أسباب اختلاف العلماء في درجات عقولهم واختلاف قياساتهم وفنون استعمالها[٦٨].

٦- أنواع الأقيسة

أنتج اختلاف درجات العقول المكتسبة في التعامل مع القياسات العقليّة جملة أنواع من الأقيسة (الجدلي، الخطابي، البرهان الهندسي، البرهان المنطقي، البرهان العددي)، فنشأ بسببها الاختلاف على ماهية الهيولى وحدوثها وكيفيّة حدوث الأجسام منها، وهو ما أدّى إلى انقسام الآراء وتفرّع المذاهب؛ فالحديد واحد وصوره متعدّدة (السكين والمنشار)، وكذلك أفعاله، والأمر ينطبق على كل المادّة (الهيولى)، فهي تأتي في صور متعدّدة في الأفعال والاستخدامات[٦٩]. وهذا الاختلاف حصل أيضًا في القراءة، وهو ما دفع العقلاء إلى رؤية صور الهيولى من زوايا متعدّدة وعدم الانتباه إلى أنّ الخلق حصل على تدرّج و«ممرّ الأوقات»، وأنّ «النقصان ليس من قبل الله» وإنّما مردّه إلى «النشوء والنمو»[٧٠].

من النشوء والنمو يبدأ النقص (تفاوت درجات التطوّر)، وتأخذ الصور بالتكيف على مستويات في الإدراك العقلي للأشياء، لكون العقل المكتسب يتجلّى في خمسة أنواع من الخصال: علوم ومعارف؛ أخلاق وسجايا؛ آراء واعتقادات؛ كلام وأقاويل؛ أعمال وحركات[٧١]. وبسبب هذه الخصال بدأ الإنسان بعبادة الأصنام أوّلًا (الكواكب)، ثمّ أخذت الرؤية تتطوّر وراحت تتوضّح بالتوسّل والتقرّب، إلى أن وصل الإنسان إلى معرفة الله، ثم عاد وارتدّ وبدأ الناس يعودون إلى عادة التجسيم (الصور والتماثيل). وهذا التاريخ الدائري لوعي الإنسان ورؤيته للخالق يعتبره الإخوان من آفات العقل، لأن من يعرف الله لا يتوسّل إليه بأحد غيره[٧٢].

تصل الرسالة الثانية والأربعون إلى السؤال الذي بدأت منه: لماذا الاختلاف في الدِّين؟ الجواب: لأن طباع الناس مختلفة؟ ولماذا طباع الناس مختلفة؟ تردّ الرسالة بإحالة المسألة إلى أسباب وهي: الزمان؛ المكان؛ الطباع؛ الأمزجة؛ والعادات. فالاختلاف في هذه الطباع (علاجات مختلفة في بلدان مختلفة وأزمان مختلفة) يؤدي إلى اختلاف الشرائع رغم أن الدِّين واحد؛ فالأنبياء في رأي الرسالة لا يختلفون (تجمعهم اثنتا عشرة خصلة) في الدِّين، لكنّهم يختلفون في الشرائع (أوامر، نواه، أحكام، حدود، وسنن)، وخلافهم يشبه اختلاف الأطباء في وصف الأدوية لمعالجة الأمراض. فالعقاقير تتغيّر بحسب ظروف المكان والزمان، وهذا ليس عيبًا[٧٣].

بعد الإجابة عن السؤال المتّصل بتعدّد الدِّيانات، تعود الرسالة للإجابة عن سؤال: لماذا ينقسم الدِّين نفسه إلى طوائف؟ والجواب لأن هناك عوامل تعود إلى اختلاف في ألفاظ التنزيل، واختلاف في المعاني، واختلاف في أسرار الدِّين، واختلاف في الأئمة (خلفاء الأنبياء)، واختلاف أحكام الشريعة والسنن بين الفقهاء، واختلاف المفسّرين، واختلاف العلماء «واجتهاد كل واحد منهم بحسب قوة نفسه، وصفاء جوهره، واجتهاده وبحثه»[٧٤].

لهذه الأسباب تتفرّق الأمّة بعد غياب نبيّها، وتبدأ المذاهب الظهور بوصفها فروعًا على الدِّين. ويرى الإخوان أنّ لاختلاف العلماء فوائد كثيرة، منها الحثّ على القراءة، والتنبيه إلى ترك الرذائل، وكذلك فتح الباب للاختيار والتفكّر (اختلاف العلماء رحمة) لأنّ التطور يحتاج إلى وقت. و«المكث في الدنيا زمانًا» يشبه الطفل في الرحم، فهو يأخذ وقته ليتم الجسد وتكتمل

الصورة؛ فالدِّين طاعة، وله ظاهر وباطن، وهو مجرّد طريق يعبره الإنسان «من الدنيا إلى الآخرة»(٧٥).

بعد تحليل الرسالة للعوامل والأسباب المؤدية إلى الاختلاف، تبدأ الحفر في التفصيلات، وتأخذ بسرد التشعّبات انطلاقًا من الاتّفاق على ضرورة الإمام (الحاكم)، لأنه ضروري للحكم والتدخّل لوقف الخلاف والاختلاف، وصولًا إلى تعداد أهم العناصر التي يختلف عليها فقهاء الأمّة وعلماؤها.

الخلافات والآراء الفاسدة

قسّم الإخوان أصحاب الآراء السيّئة إلى تيارين: شياطين الإنس (أهل الآراء الفاسدة الظاهرة)، وشياطين الجن (أهل الآراء الفاسدة الباطنة). وتخلط الرسائل بين خلافات العلماء والأئمّة على القضايا الجوهريّة وشيوع الآراء التي تشكّك في الأصول إضافة إلى الفروع. ويحدّد إخوان الصفا خلافات علماء الأمّة وفقهائها وأئمّتها بالنقاط الآتية: الإمامة (الإمام)؛ مسألة الجبر (ضدّ القَدَرية)؛ مسألة أحكام النجوم؛ مسألة الوعيد؛ مسألة وقت وفاء الوعد؛ مسألة توصيف الآخرة ومتى «إنكار القيامة ويوم الحساب»؛ معرفة الله وصفاته اللائقة به؛ مسألة الخلاف للذات؛ الخلاف على الصفات؛ الخلاف على خلق القرآن (مخلوق أو ليس مخلوقًا)؛ الخلاف على معنى الخلق واختلافه عن الإبداع؛ الخلاف في معلومات الخالق؛ الخلاف على مسألتي المشيئة والإرادة؛ الخلاف على قِدم العالم (العالم قديم لا صانع ولا مدبّر له)؛ الخلاف على أن للعالم صانعَين: الخير والشر؛ الخلاف على أن العالم مُحدث وله صانع واحد؛ الخلاف على مسألة البعث والنشور والقيامة والحشر ولقاء الصانع (الدنيا حال نقص دون التمام، والآخرة حال تمام وكمال)؛ الخلاف على يوم الحساب والرجعة (الموت ليس شيئًا سوى مُفارقة النفس الجسد)؛ وأمر المعاد والنشأة الآخرة (النفس باقية بعد مفارقة الجسد)؛ الخلاف على قيامة المسيح وعودة الإمام المنتظر(٧٦).

في هذه الصفحات تستطرد الرسالة في تكرار الموضوعات، وتقوم بتعريف فرقة الجبريّة وتوصيفها وفرقة القدريّة وتوصيفها، وتهاجم وتنتقد وتؤيّد وتعارض وتدافع عن مسألة أحكام النجوم وتأثيرات الفلك على مزاج الإنسان لتؤكّد أن المُلك (أمر دنيوي) والنبوّة (أمر أُخروي)، والناس لا يرغبون إلّا في دين الملوك، وهم على دين آبائهم ومذاهب أسلافهم إلى أن تصل إلى الفكرة التي تريدها، وهي أنّ «الحقّ في كلّ دين موجود» وأن الإنسان من حقّه أن يغيّر دينه أو مذهبه، وعليه واجب «الأخذ بالأخيَر الأفضَل، والانتقال إليه»(٧٧).

إن حقّ الإنسان في أن يختار دينه ومذهبه يُعتبر في مقاييس زمن إخوان الصفا خطوة مهمّة وخطِرة، لأنّه يغلّب العقل أو الإرادة على الموروث، ويرون أنّه ليس بالضرورة أن يكون الأبناء على دين الآباء ومذاهبهم ومعتقداتهم ما دام الفرد بمقدوره أن يفكّر ويختار ويأخذ بالأفضل وينتقل إليه، لأنّ «أمر الآخرة أنّ لها وجودًا متأخرًا عن الكون في الدنيا». ولأنّ عقل الأمور يؤدّي إمّا إلى الهداية وإمّا إلى الضلال، فإنّ الإنسان يتطور من نطفة إلى عالم فيلسوف ثمّ إلى شيخ زاهد ذاهب بالقوّة. فالبشر أحوال وعلى أنماط، منهم العامّة (كثرة الصوم والصلاة والصدقة)، وهم الغالبية، ومنهم الخاصّة (التفكّر) التي تنظر إلى أمور العالم وهي على ضربين: كلّيات وجزئيّات. الكلّيات توصل إلى الهداية والجزئيات إلى الحيرة. والإنسان لا يعرف الحكمة إلّا بعد النظر والتفكّر في العلوم الإلهيّة، والأمور الطبيعيّة، والأمور المعقولة، والأمور المحسوسة. لكن مشكلة الخاصّة أنها تعجز عن «معرفة الأمور المُشكّلة»، وهو ما يؤدّي إلى الاختلاف و«أكثر الآراء والمذاهب تتشعّب في هذه الأمور المشكّلة التي فكّر فيها العلماء»(٧٨).

انطلاقًا من تقسيم الناس إلى طبقات بحسب درجة المعارف (لا الغنى والفقر)، يرتّب إخوان الصفا الناس بحسب الوظائف والاختصاصات؛ فكلّ أمّة متخصّصة بعلم من العلوم، وكل طبقة تنظر إلى الأمور بحسب وظائفها وتراتبها المعرفي. العامّة تميل إلى الظاهر المكشوف، والخاصّة تميل إلى الحكمة (النظر في

أسرار الدِّين وبواطن الأمور)، والبحث عن معرفة الله وصفاته وهويّته (هل هو؟ ما هو؟ كم هو؟ كيف هو؟ وأيّ هو؟ وأين هو؟ ومتى هو؟ ولِمَ هو؟ ومن هو؟). وتعترض رسالة الإخوان على سبعةَ مباحث (أسئلة)، وتوافق على اثنتين (هل هو؟ ومن هو؟). والموافقة جاءت في سياق فكرة أخرى لا تقلّ أهمّية وخطورة عن فكرة (حقّ الاختيار). فالرسالة ترى أنّ اختلاف الخاصّة على صفات الله وتجلّياته تنشطر إلى آراء، فهناك من يراه «صورة روحانيّة سارية في جميع الموجودات»، وهناك من يعتقد أنّه ليس بذي صورة (أنّه نور بسيط من الأنوار الروحانيّة)، وهناك من يراه «هو الفائض منه وجود الموجودات» وهو «كوجود الواحد في كلّ عدد» أي موجود في كلّ شيء من غير المخالطة. وبناء على قاعدة هذا الفرز الهرمي/ المعرفي تصل الرسالة إلى استنتاج في غاية الدقّة، وتطرح اشكاليّة مستقبليّة (مسألة مؤجّلة) لا تزال راهنة، وذلك حين تربط بين معرفته وتطوّر مختلف قطاعات العلوم. والشرط إلى معرفته يتطلّب الاستمرار في طلب المعرفة للوصول إلى التعرّف إلى هويّته. معرفته إذًا مرهونة بتطوّر أحكام جميع العلوم والمعارف الإلهيّة والطبيعية والرياضيّة والعقليّة والحسّية «حتى إذا أحكمت هذه العلوم والمعارف، عرفته عند ذلك حقّ معرفته»[٧٩].

غاية الإنسان إذًا هي الوصول إلى معرفة الله. والمعرفة مرهونة بالتطوّر للوصول إلى تلك اللحظة السعيدة في زمن البشر. وبما أن هدف الإنسان هو الوصول إلى السعادة، تصبح السعادة في الآخرة هي السعادة القصوى، والآخرة هي «أن تبقى كلّ نفس بعد مفارقتها الجسد إلى أبد الآبدين على أتمّ حالاتها وأكمل غاياتها»[٨٠].

هذا المسار التطوّري للإنسان من النطفة إلى الشيخوخة تتحكّم به غاية. والإنسان يتقدّم ويتطوّر في المعارف ليس طلبًا للتعلّم وإنما تحبيًا للوصول إلى هدف. والهدف هو معرفة الله التي هي «السعادة القصوى» وبها ومنها تكون المغادرة نحو «المدينة الروحانيّة الفاضلة». فالإنسان في النهاية مجبول بطلب المعرفة. والمعرفة لها وظيفة محدّدة ومشروطة بالتطوّر الزمني (ممرّ الأوقات) ومدى قدرة الإنسان على التفكّر في إطار رعاية منظّمة ورقابة دائمة (إن لم تكن تراه، فإنه يراك).

هذه هي الفكرة الفلسفيّة التي أرادت الرسالة الثانية والأربعون قولها من خلال شرح الأسباب الموجبة التي أدّت إلى تنوّع الديانات وتعدّد الآراء واختلاف المذاهب وتفسيرها وتحليلها وتفكيكها. فالغاية في النهاية واحدة والأهداف مشتركة حتى لو تخالفت الوسائل والمناهج وطرق النظر إلى الأمور المحسوسة والمعقولة. الإنسان في نهاية المطاف ناقص ويصعب أن تتوافر في الفرد (الشخص الواحد) كلّ معارف الكون. فالنقص ناجم عن عدم تطابق المطلق بالجزئي واللامحدود بالمحدود واللانهائي بالنهائي. ولأنّه كذلك توزّعت النشاطات والاختصاصات على الأمكنة والأمم وتقدّمت العلوم زمنيًا. فالرهان على العامل الزمني الذي يمكن أن يدفع الإنسان نحو الوصول إلى الغاية القصوى (السعادة) ما يؤدّي لاحقًا إلى تطابق المطلق بالجزئي واللامحدود بالمحدود واللانهائي بالنهائي ما يفتح باب السعادة (الآخرة) بانتقال الإنسان الناقص وتقدّمه الطردي إلى طور الإنسان الكامل.

خلاصة

لقد أعطت إعادة قراءة الرسالة الثانية والأربعين فكرة عن السجال الأيديولوجي الدائر آنذاك في عصر إخوان الصفا، والنقاش الحاصل بشأن المعارف وتطوّرها، ومدى إمكان استخدامها كأدوات بحث (تحليل، تفكيك، تركيب) للتعرّف إلى الأسباب الموجبة التي أدّت إلى اختلاف الناس وتنوّع الأديان وتعدّد المذاهب والآراء. والنتيجة العامّة لم تكن موفّقة في شموليّتها، لأن الرسالة وعدت في مطلعها بالإجابة عن كلّ العوامل المؤثّرة في الإنسان، لكنّها انحرفت في سياقها العام وأخذت تركّز على العوامل الحسّية (الحواس، الدماغ، العقل) والعوامل الادراكيّة (الوعي، مستوى المعرفة، واستخدام

الأدوات المنهجيّة والقياس)، وأهملت إلى حدّ معيّن تلك الأسباب المتعلّقة بالمناخ والطبيعة والاجتماع والتربية والأهل والأخلاق التي وعدت الرسالة بالإتيان إلى ذكرها. وقد ذكرتها الرسالة ولكن بشكل سريع، ومن دون شرح أو تفصيل.

ربّما هناك بعض المبرّرات التي تعطي الرسالة بعض العذر في التقصير، منها المراجع والمصادر والإحالات التي اعتمدت عليها لتفسير المعطيات التي أدّت إلى الاختلاف. فالمراجع التي استندت إليها تركّزت على كتاب إقليدس في الهندسة، وكتب أرسطو وغورفوريوس في الفلسفة والبرهان، وكتاب **المجسطي**، وكتاب بانياس الحكيم.

هذه الكتب ربّما تكون قد ساهمت في التحكّم في مسار البحث وأدّت في النهاية إلى التركيز على أسباب وتغليبها على أخرى. كما كان لإحالات الرسالة الثانية والأربعين إلى الرسائل الأخرى دورها في القفز على الأسباب والذهاب فورًا إلى الاستنتاجات، خوفًا من الإعادة والتكرار. فالرسالة كانت تحيل القارئ وتنصح له بالعودة إلى ما ذكرته عن الموضوع في رسائل سابقة، وهي اشتملت على العناوين الآتية: رسالة الأخلاق؛ الحاس والمحسوس؛ العقل والمعقولات؛ الهندسة وبيان المنطق؛ رسالة تركيب الجسد؛ الرسالة الجامعة؛ الصنائع العلميّة؛ الزّجر؛ رسالة القاطيغورياس؛ الرسالة المنطقيّة؛ البعث والقيامة؛ رسائل في العقليات والرياضيات والطبيعيات والإلهيات؛ رسالة نسب الموسيقى؛ الهيولى والصورة؛ الهندسة الحسيّة؛ العلل والمعلولات؛ رسالة الحيوانات؛ النواميس؛ المنطق؛ الإنسان عالم صغير؛ الآلام واللذات؛ الإيمان؛ الرسائل الناموسيّة الإلهية؛ المبادئ؛ ورسالة حكمة الموت. هذه الإحالات إلى رسائل سابقة (مجموعها أربع وثلاثون رسالة) تشكّل كلّها أكثر من ثلثي أعمال إخوان الصفا، وربّما تفسّر الأسباب التي أدّت إلى عدم غوص الرسالة الثانية والأربعين في التفصيلات على اعتبار أنّها جاءت إلى ذكرها في مواضع سابقة.

إلّا أنّ المهمّ في المسألة لم يغب عن منهج الرسالة، فهي نجحت في تحليل الأسباب والمسبّبات التي تؤدّي إلى اختلاف الخاصّة (العقلاء)، وبالتالي دفع الناس (العامّة) إلى التورّط في الأخذ بالتفصيلات والفروع، ومغادرة الأصول من دون انتباه؛ فالرسالة ترى أن البشر، على اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم ومذاهبهم وأنماط معاشهم وتعاملاتهم، متوحّدون على الأصول والمبادئ العامّة على اعتبار أن الكلّ جاء من جوهر واحد، وسينتهي في إطار واحد. لذلك حرصت الرسالة في نهاية أوراقها على الدعوة إلى التوحّد لتحقيق السعادة القصوى المرهونة بتطوّر الزمن وتقدّم علومه التي تمتلك وحدها مفاتيح معرفة الغيب في المستقبل.

لكن الرسالة لم تترك المسألة مفتوحة على المجهول؛ فهي قرّرت أيضًا الدعوة إلى توحيد الإنسان (الإنسان الكامل) بوصفه القوّة الوحيدة التي تتوافر فيه القدرات والمعطيات (الكلّ في الجزء والجزء في الكلّ) لتحقيق حلم «المدينة الروحانيّة الفاضلة»، وهي دعوة أفلاطونيّة بدأت في جمهوريّته، وأخذ بها الفارابي مع تعديلات إسلاميّة تقول بها وبما سمّاه لاحقًا بـ «المدينة الفاضلة»[٨١].

إنّ الطموح نحو العالم المثالي والتشبّه بفترة الخلافة الراشدة يشكّلان ذلك الرابط بين ماضٍ جميل ومستقبل غير منظور. والرابط بينهما كان حاضر إخوان الصفا المجبول بالمخاطر، وبالمخاوف من الانشطار الأهلي وتفرّق الناس وتوزّعهم على فِرَق وملل ونِحَل تتقاتل على فروع لا قيمة لها أمام جوهر الأصول.

ولم تكن مخاوف إخوان الصفا من عثرات المستقبل مختلَقة أو متخيَّلة؛ فالأمور سارت بعد أقلّ من مئة عام على وضع الرسالة ونشرها إلى مضاعفات وتداعيات وانقسامات، توّجت بدخول الفرنجة بلاد الشام واحتلال القدس وانتشار الفوضى في بغداد، بعد نمو قوّة الفرق الباطنيّة في بلاد الرافدين، وهي الفِرَق التي اتّخذت من الاغتيالات سياسة للتعامل مع الآخر والمختلف[٨٢]. وهي فترة صعبة ذكرها الكثير من المؤرّخين.

الهوامش

١ حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ٤ ج، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٦٤-١٩٦٧)، ج ٣، عصر بني بويه، ص ٣٧-٦٢.
٢ حسن، **تاريخ الإسلام**، ج ٣، إخوان الصفا، ص ٣٨٢-٣٨٤.
٣ يؤكد إخوان الصفا أن علومهم مأخوذة من أربعة مصادر: الحكماء والفلاسفة؛ الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء؛ الكتب الطبيعيّة؛ والكتب الإلهية التي لا يمسّها إلّا المطهّرون الملائكة (؟). انظر: اخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، مقدّمة بطرس البستاني، ٤ مج (بيروت: الدار الاسلاميّة، ١٩٩٢)، مج ٤، الرسالة ٤٥، ص ٤٢.
٤ وضع إخوان الصفا عنوان «في الآراء والديانات» للرسالة الثانية والأربعين. وهي من أكبر الرسائل تقريبًا، وتغطي صفحات من ٤٠١ إلى ٥٣٨ (١٣٧ صفحة) في المجلّد الثالث. ويعرّف إخوان الصفا الرسالة الثانية والأربعين في «الفهرست» الذي وضعوه بأنها تتحدّث في «الديانات الشرعيّة الناموسيّة والفلسفية، وبيان اختلاف العلماء في أقاويلهم، وما أدّى إليه اجتهادهم [...] وما الأسباب والعلل التي من أجلها كان اختلافهم [...] وما يصلح للجميع، وما يصلح للخاص، وما يصلح للعام. والغرض من هذه كلّها هو البيان بأن المذاهب والديانات كلّها وضعت كالعقاقير [...] عرض النفوس وكسب الصحّة [...] وإن أكثر هذه الديانات لأقوام قد انحرفوا عن طريق النجاة [...] فاستولى عليهم الميل والعصبيّة، والحميّة الجاهليّة [...] فضّلوا ضلالًا بعيدًا [...]». انظر: اخوان الصفاء، مج ١، ص ٣٨.
٥ مثلًا، يأتي جان جاك روسو إلى موضوع الإنسان الطبيعي وتطوّره إلى مرحلة الإنسان المدني في سياق تحوّلات متعاقبة استحكمت فيها قوانين الزمان والمكان، و «ما لم ندرس الإنسان، ما لم ندرس ملكاته الطبيعيّة وتطوّراته المتعاقبة، فلن نستكمل أبدًا لا إقامة بهذه التمييزات ولا الفصل بين ما صنعته الإرادة الإلهيّة وبين ما يزعم الفن البشري أنه من صنعه طيَّ التكوُّن الفعلي والراهن للأشياء». انظر: جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم؛ تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٥٩.
٦ كمال اليازجي وانطون غطاس كرم، **أعلام الفلسفة العربية: دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة**، ط ٤ (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠)، ص ٤٠٣.
٧ بيدبا، **كليلة ودمنة**، نقله إلى العربية عبد الله بن المقفع؛ تحقيق وتقديم محمود عساف (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ص ٢٤٧.
٨ المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
٩ المصدر نفسه، ص ٤٢٩. يقلّد إخوان الصفا كثيرًا ابن المقفع. انظر مثلًا: اخوان الصفا، مج ٢، الرسالة ٢٢، ص ١٨٤-٣٧٧، هي في معظمها حوارات طويلة منقولة على ألسنة الحيوانات. ويأتي الإخوان إلى ذكر كليلة ودمنة (كليلة أخو دمنة) في: إخوان الصفاء، مج ٢، ص ٣٣٠.
١٠ بيدبا، ص ٧٧.
١١ المصدر نفسه، ص ٨٠ و٨٢.
١٢ اليازجي وكرم، ص ٣٩٩.
١٣ المصدر نفسه، ص ٣٩٩-٤٠١.
١٤ اخوان الصفاء، مج ٤، الرسالة ٤٥، "قوة نفوس إخواننا على أربع مراتب"، ص ٥٧-٥٨.
١٥ اليازجي وكرم، ص ٤٠٤-٤٠٩.
١٦ أخذ عنهم الفارابي، ابن سينا، السجستاني، الكرماني، ناصر خسرو ونصير الدين الطوسي. أما المعرّي، فقد التقى الإخوان خلال زيارة له لبغداد، بينما كان يحيى بن عدي على علاقة بهم. وابن سبعين يتّهم الغزالي بالتأثر بالإخوان. كذلك تأثر بهم حاجي خليفة (**كشف الظنون**)، وابن أبي أصيبعة (**عيون الأنباء**) والمحبي (**خلاصة الأثر**).
١٧ علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ ج (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصريّة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣.
١٨ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤-٥.
١٩ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥-٦.
٢٠ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦
٢١ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦.
٢٢ يعرّف الجرجاني (علي بن محمد علي) الدِّين والملّة بأنها: متّحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإنّ الشريعة من حيث إنّها تطاع، تسمّى دينًا، ومن حيث إنّها تجمع تسمّى: ملّة، ومن حيث إنّها محط الرجوع إليها تسمّى مذهبًا. وقيل: الفارق بين الدِّين والملّة والمذهب هو أنّ الدِّين منسوب إلى الله تعالى، والملّة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد. انظر: علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق إبراهيم إسماعيل الإبياري، ط ٤ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨)، ص ١٤١-١٤٢.
٢٣ انظر: إخوان الصفاء، فهرست الرسائل، ص ٢١-٤٧.
٢٤ يعرّف الجرجاني الإنسان الكامل بالقول: هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكليّة والجزئيّة، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونيّة، فمن حيث روحه وعقله: كتابٌ عقلي مسمّى بأمّ الكتاب، ومن حيث قلبه: كتاب اللّوح المحفوظ، ومن حيث نفسه: كتاب المحو والإثبات، فهو الصّحف المكرّمة، المرفوعة المطهّرة، التي لا يمسّها ولا يدرك أسرارها إلّا المطهّرون من الحجب الظّلمانية (...). انظر: الجرجاني، ص ٥٦.
٢٥ اخوان الصفاء، مج ٣، الرسالة ٤٢، ص ٤٠١-٥٣٨.
٢٦ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠١.
٢٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٢.
٢٨ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٢.
٢٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٤.
٣٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٤.
٣١ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٥.
٣٢ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٥.
٣٣ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٦-٤٠٧.
٣٤ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٧. يقسّم الجرجاني في كتابه **التعريفات** الدماغ وفق التقطيع الثلاثي الذي اعتمده الإخوان، وجاء كالآتي:
- المتخيّلة: هي القوة التي تتصرّف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئيّة المنتزعة منها، وتصرّفها فيها بالتركيب تارة، والتفصيل أخرى، مثل: إنسان ذي رأسين، أو عديم الرأس. وهذه القوّة إذا استعملها العقل سُمّيت متخيّلة. فمحلّ الحسّ المشترك والخيال

هو البطن الأول من الدماغ المنقسم إلى بطون ثلاثة، أعظمها الأول ثمّ الثالث، وأمّا الثاني فهو كمنفذ في مؤخّرة، ومحلّ الوهميّة والحافظة هو البطن الأخير منه، والوهميّة في مقدّمه، والحافظة في مؤخّره، ومحلّ المتخيّلة هو الوسط من الدماغ. انظر: الجرجاني، ص ٢٥٣.

٣٥ إخوان الصفاء، مج ٣، ص ٤٠٨.

٣٦ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٠٨-٤٠٩.

٣٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٠-٤١١.

٣٨ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٣.

٣٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٤.

٤٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٥.

٤١ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٦. يؤمن الإخوان، كما ظهر في الرسالة الثانية والعشرين، بفكرة الاتّصال بين العوالم، أي بين عالم المعادن والنبات والحيوان والإنسان؛ إذ «إن أوّل مرتبة النبات متّصلة بآخر مرتبة الجواهر المعدنية، وإنّ آخرها متّصل بأول مرتبة الحيوان [...] وإن آخر مرتبة الحيوان متّصل بأول مرتبة الإنسان، وآخر مرتبة الإنسان متّصل بأول مرتبة الملائكة الذين هم سُكّان الهواء والأفلاك وأطباق السموات [...]. وهكذا بالتدرّج إلى أن تكون «صورة الإنسانية هي خليفة الله في أرضه». انظر: المصدر نفسه، مج ٢، ص ١٧٨-١٧٩.

٤٢ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٦. والمثال عن «القوة المتخيّلة» الذي جاء على ذكره إخوان الصفا كرّره ديفيد هيوم باتّجاه النفي أيضًا في كتابه عن «تحقيق في الذهن البشري» عندما تحدّث عن الوجود العيني، والوجود والبرهان، والواقعة الراهنة، والواقعة المستنتجة. فالمعرفة في رأي هيوم جاءت من تجربة مهما ينتج الواقع من توهّمات (مخيلة)، فهو يقول «يمكننا أن نعمد في توهّمنا إلى قرن رأس إنسان بجثّة فرس، ولكنّه ليس بمشيئتنا أن نعتقد أن مثل هذا الحيوان قد وجد أبدًا». ديفيد هيوم، **تحقيق في الذهن البشري**، ترجمة محمد محجوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٧٧.

٤٣ إخوان الصفاء، مج ٣، ص ٤١٧.

٤٤ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٧.

٤٥ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٧.

٤٦ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤١٨-٤١٩.

٤٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٠.

٤٨ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢١.

٤٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٢.

٥٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٣.

٥١ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٤.

٥٢ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٤-٤٢٥.

٥٣ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٥.

٥٤ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٦.

٥٥ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٦-٤٢٧.

٥٦ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٢٨.

٥٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣٠.

٥٨ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣١.

٥٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣٢-٤٣٦.

٦٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣٧-٤٣٨.

٦١ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٤٢-٤٤٣. ما هي اللاأدرية؟ الجرجاني يعرّفها، في **التعريفات**، كالآتي:

اللاأدرية: هم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعمون أنّه شاك وشاك، في أنّه شاك، وهلمّ جرًا. انظر: الجرجاني، ص ٢٤٤.

٦٢ إخوان الصفاء، مج ٣، ص ٤٤٤-٤٤٥.

٦٣ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٤٦.

٦٤ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٥٢-٤٥٣.

٦٥ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٥٥-٤٥٦. يعرّف الجرجاني الدهر كالآتي: هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية، وهو باطن الزمان، وبه يتّحد الأزل والأبد. انظر: الجرجاني، ص ١٤٠.

٦٦ إخوان الصفاء، مج ٣، ص ٤٥٧ و٤٥٩-٤٦٠.

٦٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٦٥.

٦٨ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٦٧.

٦٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٧٠.

٧٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٧٦.

٧١ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٨٠.

٧٢ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٨٢ - ٤٨٣.

٧٣ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٨٦ - ٤٨٧.

٧٤ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٨٩.

٧٥ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٩١ - ٤٩٢.

٧٦ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٩٣ - ٥٠٤.

٧٧ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٥٠١. يعرّف الجرجاني، في **التعريفات**، الجبريّة والقدريّة كالآتي:

- الجبريّة: هو من الجبر، وهو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى.

- الجبرية: اثنان، متوسّطة تثبّت للعبد كسبًا في الفعل (الأشعريّة)، وخالصة لا تثبّت (الجهمية)، انظر: الجرجاني، ص ١٠١.

- القدرية: هم الذين يزعمون أن كل عبدٍ خالق لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى، انظر: الجرجاني، ص ٢٢٢.

٧٨ إخوان الصفاء، مج ٣، ص ٥٠٤-٥٠٥، ٥٠٧ و٥٠٩.

٧٩ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٥١٤ - ٥١٦.

٨٠ المصدر نفسه، مج ٣، ص ٥١٤ - ٥١٦.

٨١ فكرة المدينة الفاضلة جاءت عند إخوان الصفا في سياق المتغيّرات التي تطرأ في المستقبل على حياة الإنسان. فهي مدينة متخيّلة، لكنّها قابلة للتحقّق في حال استمرّ النشوء والنمو في إطاره المعرفي-العلمي. وهذه الفكرة أخذ بها المعرّي (أبو العلاء) حين تخيّل عالمه في صور عيانيّة بعيدة عن واقعه. بشأن تأثّر المعرّي برسائل الإخوان، انظر: جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربيّة**، ط ٣ (بيروت: الشركة العالميّة للكتاب، ١٩٩٥)، ص ٢٩١، ٣١١ و٣١٧.

٨٢ عن نمو فِرَق الباطنية في بغداد وانتشار سياسة الاغتيالات عام ٤٩٤ هـ/ ١١٠٠ م، انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ([القاهرة]: مطبعة السعادة، ١٩٥٢)، ص ٤٢٨.

عبد الحكيم أبو اللوز *

دسترة الشورى: الكيفية والإشكاليات

الكتاب	:	الحريات العامة في الدولة الإسلامية
الكاتب	:	راشد الغنوشي
مكان النشر	:	بيروت
تاريخ النشر	:	١٩٩٣
الناشر	:	مركز دراسات الوحدة العربية
عدد الصّفحات	:	٣٨٢

- ١ -

تتوزّع في كتاب **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، وعلى عكس الكتابات العامة في الموضوع ، تتوزّع مقاربة راشد الغنوشي لمفهوم الديمقراطية على مرحلتين، **مرحلة** حاول فيها تطبيق معنى المفهوم حتى يفقد الكثير من دلالاته الفلسفية العامة، ويتحول إلى مجرد وسائل إجرائية يتم بها تنظيم ممارسة السلطة؛ و**مرحلة** تم فيها تعميم مجال العمل بهذا المفهوم، بتأكيد قابليته للاشتغال في جميع الفضاءات الثقافية. ولذلك، فإن قراءة الغنوشي لم يحكمها فقط هاجس تكوين معرفة موضوعية بمفهوم الديمقراطية، وإنما كان هدفها الأقصى تبيئته داخل المنظومة الإسلامية عبر مواءمته مع مفهوم الشورى.

لدى محاولتنا المقارنة بين تردد مفهومي الديمقراطية والشورى من خلال كتاب **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، اتضح أنه رغم ورود كلمة الديمقراطية بنسبة تفوق نسبة ورود كلمة الشورى (٣٣, ٥٣ في المئة للأولى و٦٧, ٤٦ في المئة للثانية)، فإن المساحة التي يحتلها الحديث عن الشورى أكبر كثيراً (٤٦, ٨٣ في المئة) من المساحة المخصصة للحديث عن الديمقراطية (٥٤, ١٦ في المئة). وتجد هذه المفارقة تفسيرها في أمرين؛ فمن جهة، تدل نسبة تردّد مصطلح الديمقراطية على ارتباط الغنوشي بمفهوم معاصر، أي إنه يفضّل استعمال أحد أهم العناصر في الجهاز المفهومي للحداثة السياسية، على حساب ما يمكن أن يكون له من معادلات ومقابلات في منظومة المفاهيم التراثية كالشورى.

أمّا ارتفاع نسبة المساحة المخصصة للحديث عن مفهوم الشورى، فيجد تفسيره في الهاجس الذي يشغل الغنوشي، أي تجديد الفكر الإسلامي، ومحاولة التجديد هذه لا تتم بمجرد مقارنة بين المفاهيم وقياس بعضها ببعضها الآخر، بل عبر تفكيك المفاهيم التقليدية إلى أجزائها التفصيلية، وإدخال المعاني الجديدة إلى هذه الأجزاء. وتم الانتهاء عبر ذلك إلى تعديل المضمون الكلي للمفهوم، لكي يصبح عبر أجزائه موافقًا منطقيًا للصيغة الجديدة التي يراد قراءة المفهوم التقليدي من خلالها.

وبصدد مفهوم الشورى، فإن التجديد يتم أولًا بتحديث

* باحث في العلوم السياسية، المركز المغربي للعلوم الاجتماعية.

المفاهيم المتفرعة عنه، وجعلها متقاربة مع المفاهيم الحديثة بشأن النواب أو المنتخبين والرأي العام، وبذلك يصبح مفهوم الشورى معبّرًا منطقيًا عن الديمقراطية. لذلك، كان من الطبيعي أن تستغرق هذه الصيغة التركيبية التي تطبع الحديث عن الشورى حيزًا أكبر، مقارنةً بما يستغرقه الحديث عن الديمقراطية.

- ٢ -

إذن، يكاد لا يمكن تتبّع الطريقة التي يطور بها الغنوشي مفهوم الشورى إلّا من خلال الدلالات الجديدة التي يعطيها للمفاهيم المرتبطة به، وهي مفهوم أولي الأمر، ثم مفهوم الإجماع.

مفهوم أولي الأمر

ظهرت في محيط التراث الفقهي ثلاثة مصطلحات مفسّرة لأولي الأمر، هي: أهل الشورى، وأهل الحل والعقد، ثم أهل الاختيار. وقد استنتج فقهاء السياسة الشرعية، كالماوردي مثلًا، أن المقصود بأولي الأمر هم أهل الاختيار الذين يقومون باختيار الإمام(١). أمّا البغدادي، ففسر اللفظ بأنه يعني أهل الاجتهاد الذين وصلوا إلى درجة من العلم بالأحكام الشرعية وبطرق استنباطها(٢). أمّا الحنفية، فرأت أن الأمر يتعلق بطبقة الأعيان وعلية القوم. نستطيع القول عمومًا، إن الاجتهاد الفقهي خلص، رغم هذه التمايزات، إلى حصر مفهوم أولي الأمر في طبقة المجتهدين العارفين بأصول الشرع، وبطرق الاجتهاد وتنزيل الأحكام على الواقع واستنباطها بالنسبة إلى ما ليس فيه نص. ويدل على رجاحة هذا التفسير، طبيعة الشروط التي كان الفقه يتطلبها في أولي الأمر، وأهمها العدالة والعلم وغيرهما من المعايير الشخصية التي تركز على كفاءات الشخص الدينية والاجتهادية التي تحدد مدى أحقيته بعضوية مجلس الشورى.

كما نجد الوصول إلى درجة الاجتهاد في الأحكام الشرعية والظنية، شرطًا متطلبًا في أعضاء هيئة الشورى، حاضرًا أيضًا في كتابات المفكرين ذوي المرجعية التراثية؛ فمع أن الشورى أصبحت تعني عمليًا عند هؤلاء النظام البرلماني، فإن الشروط التقليدية مازالت تحتفظ بمكانتها، وهو ما يدفع إلى التساؤل عن سر هذا الاستمرار، فهل تتصل الشروط أعلاه بالنظام العام في الدولة الإسلامية، بحيث يصبح أي تخلٍ عنها إخلالًا بهذا النظام؟

يعتقد الغنوشي أن المسألة اجتهادية بحتة، وليست متصلة بأساسيات النظام العام، وبناء على ذلك يحاول مناقشتها وإيراد البراهين على عدم تطلبها في أعضاء هيئة الشورى. فمن البراهين:

- «أن العمل التشريعي ليس عملًا فنيًا من قبل إصدار فتوى أو تحقيق حديث أو استجلاء معنى آية، بل كثيرًا ما يكون مناطه أحوال الناس وعلاقات بين الجماعات، تقتضي إصابة الرأي فيها إلمامًا بتلك الأحوال»(٣).
- «أن العلماء المجتهدين قد يكونون بمنأى عن كراسي السلطة ومواقعها فلا تكون لفتاواهم وسائل التنفيذ»(٤).
- «هناك مسائل عامة أخرى من أحوال الرعية واتجاهات الرأي فيها ليست بحال من المسائل الفنية التي تعود إلى علماء الشريعة أو أصناف أخرى من العلوم والفنون، وإنما تعود إلى القادة الشعبيين..من رؤساء الأحزاب والنقابات وزعماءالطوائف والقبائل»(٥)، الذين يكون اختيارهم لرأي أو قرار مدخلًا كافيًا لرضاء الناس به ودخولهم فيه وانصياعهم لحكمه.

بعد ذلك، يوسّع الغنوشي معنى شرط العلم الذي تطلّبه الفقهاء في أولي الأمر، بالشكل الذي يتلاءم مع المسؤوليات الجديدة والضخمة التي تقع على الهيئة الشورية، وتتجاوز المسائلَ الشرعية إلى مباحث أخرى متشعبة يطرح الإلمام بها صعوبات على أرقى البرلمانات في العالم المعاصر، حيث يصبح شرط الاجتهاد في الأحكام واستنباطها مستحسنًا توافُره في النائب البرلماني لكنه غير واجب، إذ الواجب معرفة أحوال الناس ومعاشهم ووضعية علاقات القوى، ذلك أن إصابة الرأي تقتضي إلمامًا بتلك المسائل(٦).

ينتقل الغنوشي بعد ذلك إلى مناقشة الشروط التقليدية الأخرى المتطلبة في أولي الأمر، وهي الإسلام، وسكنى دار الإسلام، ثم شرط الرجولة. فبالنسبة إلى شرط الإسلام، وانسجامًا مع أفكاره السابقة، يرى أنه، في إطار الفهم الجديد للشورى، لا يوجد شيء يمنع غير المسلمين من أن ينضموا إلى الهيئة الشورية، طالما أعطوا ولاءهم الكامل للدولة الإسلامية، وطالما اعترفوا واحترموا هويتها العقائدية، وطالما أن المجلس يعمل في إطار الشريعة وتحت رقابة هيئة من كبار العلماء تنهض بمهمة الرقابة على دستورية القوانين(٧). هذه الضمانات كلها تجعل إسلامية النائب البرلماني شرطًا

نسبيًا، بحيث يصبح تطلبه مقتصرًا على أغلبية أعضاء الهيئة، ورئيس الدولة خاصة.
وفيما يخص شرط سكنى الدولة الإسلامية، يساند الغنوشي رأي المودودي في ما يتعلق بضرورة الإقامة في الدولة الإسلامية من أجل التمتع بحق الترشح لعضوية مجلس الشورى، خاصة أن عمل الهيئة ليس مجرد عمل فني، بل هو أساسًا عمل سياسي تشريعي يقتضي تتبّع أحوال الناس ومكابدة همومهم، فأنّى لغير ساكن القطر أن يقدر على ذلك[٨] .
وإذا كان الحديث عن شرط الرجولة يستتبع بالضرورة الحديث عن أهلية المرأة في عضوية مجلس الشورى، فإنه يتطرق إلى أصل عام هو حقوق المرأة في الإسلام، لذلك يمكن أن يندرج التطرق إلى هذا الشرط في مناقشة أكبر تطرح التساؤل التالي: هل تتمتع المرأة بالحقوق نفسها التي تشترك بمقتضاها في شؤون الحكم والإدارة، كحق الانتخاب وحق الترشيح لعضوية الهيئات النيابية؟
نلمس لدى الغنوشي جرأة تتمثّل في السير بحقوق المرأة السياسية إلى حدودها المنطقية، من خلال الاعتراف الكامل وغير المنقوص بجميع هذه الحقوق، بما فيها حق العضوية داخل الهيئة الشورية، وكل ذلك عن طريق لغة سياسية حجاجية تستند تارة إلى إعادة تأويل النصوص الدينية الواردة في الموضوع، وطورًا إلى القيام بقراءات مضادة للتاريخ والواقع الإسلاميين، في الأحوال التي لا تساعد فيها القراءات الرسمية، التي قام بها الفقهاء، على تأصيل الحقوق السياسية للمرأة.
بداية، ينتقد الغنوشي الأفكار السنّية التقليدية (أفكار الماوردي وابن حزم)[٩]، ملاحظًا أنها استندت إلى عموميات الإسلام التي تؤكد عدم المساواة بين الذكر والأنثى، مدعمًا رأيه بحجج، منها ما يتعلق بتأويل النصوص الشرعية التي تبدو، في ظاهرها، مقررة لعدم المساواة، ومنها ما يتعلق بالأحوال الاجتماعية التي كانت تبرر عدم المساواة في التاريخ الإسلامي.
من ناحية النصوص الشرعية، يقدم الغنوشي تأويلًا جديدًا للحديث القائل «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، فهذا الحديث في نظر الغنوشي «لا يمثّل أساسًا لتخصيص عموم المساواة، ذلك أن الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة، صورتها أنه لما ورد على النبي (صلعم) أن كسرى فارس مات وأن قومه ولّوا ابنته مكانه، قال عليه السلام ذلك القول تعبيرًا عن سخطه على قتلهم رسوله إليهم، فالحديث لا يتعدى التعليق على الواقعة المذكورة حتى يكون مرجعًا في القانون الدستوري»[١٠] .
أمّا من ناحية الأحوال الاجتماعية، فإذا كانت المرأة لم تشترك عبر التاريخ الإسلامي في شؤون الدولة بمقياس واسع، فإن مرد ذلك إلى طبيعة الحياة الاجتماعية، وليس من شأنه تعطيل الأحكام والتلقينات القرآنية. ومن ثم ينتقد الغنوشي الفكر الإسلامي، قديمه وحديثه، متسائلًا إذا كانت طبيعة الحياة الاجتماعية تشفع للماوردي وابن حزم في منعها الوظائف السياسية على المرأة، فأي عذر نلتمسه للمودودي وغيره من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، الذين يتبعون نفس الآراء في زمن الحريات السياسية وعدم التمييز بين الجنسين، غير التقليد والانبهار بتراث القدامى والتعامل معه بانتقائية[١١]؟
وبعد أن أقام البرهان على ضعف حجج القائلين بإقصاء المرأة من المشاركة السياسية، ينتهي الغنوشي إلى إعلان موقفه قائلًا: «ليس في الإسلام ما يبرر إقصاء نصف المجتمع الإسلامي من دائرة المشاركة والفعل في الشؤون العامة.. بل إن ذلك من الظلم للإسلام ولأمته قبل أن يكون ظلمًا للمرأة ذاتها.. لأنه على قدر ما تسمو مشاركة المرأة في الحياةالعامة، على قدر ما يزداد وعيها العالم وقدرتها على السيطرة عليه»[١٢].
واضح من خلال هذه الأفكار بشأن حقوق المرأة أنها أصبحت تتسم بنوع من المرونة، مقارنة بالفكر السياسي الإسلامي القديم وبعض الأفكار الإسلامية المعاصرة، التي تبقى متحفظة إزاء الأهلية الكاملة غير المنقوصة في تولّي المرأة وظائف سياسية؛ فميزة الغنوشي هنا أنه يتجاوز التحفظ ليعترف بأهلية المرأة المطلقة لممارسة حقوقها السياسية، وأن كل مشكلة تثار في هذا الصدد تظل مشكلة سياسية واجتماعية لا مشكلة دينية أو قانونية، وهو ما يعني أن الرأي فيها يتقرر تبعًا للظروف الاجتماعية والسياسة والاقتصادية، مع مراعاة ما تقتضيه قواعد العدالة .
من خلال هذه القراءة الجديدة لشروط ولوج مجلس الشورى، يتضح أن مناط التحوّل يكمن في اللغة التي

يعبّر بها الغنوشي عن هذه الشروط، وهي لغة ذات استدلالات قانونية دستورية حديثة تستحضر مبدأ النسبية وتضفيه على هذه المعايير. فبعد أن كانت هذه الشروط متطلبة بصفة مطلقة في فترة سابقة، استتبعت الشروط الاجتماعية والسياسية المعاصرة التخفيف من هذه الإطلاقية، الأمر الذي يسمح بتوسيع دائرة الفئات التي لها حق العضوية في هيئة الشورى. يضاف إلى ذلك أن التجديد الذي قام به الغنوشي حيال مفهوم «أولي الأمر» أصبح معبّرًا عمّا يتخذ في اللغة الدستورية المعاصرة والنظام الأساسي للنائب البرلماني (Le statu de député parlementaire)، وذلك قبل أن ينتقل مباشرة إلى مناقشة الطريقة الممكنة لممارسة الشورى عن طريق تجديد مفهوم تقليدي آخر، وهو الإجماع.

مفهوم الإجماع

ينتهي الغنوشي عبر مفهوم الإجماع إلى التأكيد بأن الأمة في الإسلام مصدر التشريع بعد الالتزام بالكتاب والسنّة، وأنها صاحبة السيادة، تمارسها نيابة عن الله بواسطة الاستخلاف. عبر مفهوم الإجماع إذًا، جرى الاعتراف بمكانة الأمة وسيادتها قبل أن يظهر روسو ليتكلم على الإرادة العامة.

هل يعني استحضار روسو ومفهوم الإرادة العامة أنه يسير في اتجاه إقرار نظرية «السيادة الشعبية»، باعتبارها الأقرب إلى تجسيد مفهوم الشورى الإسلامي؟

إن أهمية هذا السؤال تنبع من تعقّد فكرة الإجماع ذاتها؛ فبالرجوع إلى التعريفات التي أعطاها الفقهاء قديمًا، يتضح أنهم اعتبروا الإجماع اتفاقًا بين مجتهدي أمة الإسلام في أي عصر بعد وفاة النبي على حكم شرعي في واقعة لم يرد بشأنها نص. وتأسيسًا على هذا المفهوم، الذي يحصر أهل الإجماع في الفقهاء المجتهدين، يرفض بعض الإسلاميين المماثلة بينه وبين مفهوم السيادة، فـ «إذا كان الإسلام يأخذ بمبدأ الإجماع، فإنه ليس من صواب الرأي ما يظن البعض من أن هذا المبدأ ينطوي على الأخذ بسيادة الأمة... ثم إن المقصود بسيادة الأمة هو أن تكون لإرادة الأمة السلطة العليا التي لا توجد سلطة أعلى منها، وهو ما يخالف بالقطع التصور الإسلامي»[١٣].

لقد اعترف الغنوشي بصعوبة الانطلاق من المفهوم التقليدي للإجماع من أجل التأصيل لمقولة سيادة الأمة داخل المرجعية الإسلامية. لذلك، فإنه كان مدعوًّا إلى إعادة تأويل المفهوم بشكل يجعل فكرة سيادة الأمة داخلة في مشمولاته، فأكد أن «الشورى ليست إلّا الصورة التطبيقية للإجماع في شكل من أشكاله»[١٤]، فالإجماع إذن يحتمل عدة أشكال، ولا يصح تأويله بشكل ضيق بحيث يقتصر على المعنى الذي قال به العلماء قديماً. وفي إطار تكييف الإجماع مع متطلبات العصر، يشير الغنوشي إلى مفهوم الرأي العام كمقابل حديث لمفهوم الإجماع.

وهناك على الأقل صورتان تدلي الأمة بموجبهما بإجماعها أو برأيها العام، وتقوم بالتالي بوظيفتها التشريعية أو التكميلية أو الاستنباطية في الدولة الإسلامية.

- الاستفتاء أو الانتخاب العام، وهي صورة تمكّن الأمة من التشريع مباشرة.
- إنابة أهل الحل والعقد، وهنا تمارس الأمة حقها في التشريع بطريقة غير مباشرة[١٥].

الحقيقة أن الصيغ الجديدة التي اكتسبها مفهوم الإجماع عند الغنوشي لا تصادف قبولًا سوى من بعض اتجاهات الخطاب الإسلامي المعاصر.وإذا ما كان الغنوشي يذهب إلى الأخذ بهذه الأنظمة (الاستفتاء، الانتخاب العام، الإنابة) باعتبارها شكلًا من أشكال الإجماع، ومن ثم يؤصلها داخل المرجعية الإسلامية، فإن هناك اتجاهات أخرى ترفض إعمالها في النظام السياسي الإسلامي. فبعض المفكرين الإسلاميين يعطون آلية «الاستفتاء» تأويلًا خاصًا، منطلقين من أن الاعتراف بسيادة الأمة لا يبرز «إلا عند مساندتها للحق الذي يصدر عن جهة مخصوصة وهي العلماء، فلا اجتهاد فيما يتطلب الاجتهاد من العلماء»[١٦].

كما يتحفظ بعضهم على مبدأ «الاقتراع العام»، لأنه يؤدي إلى اتخاذ القرارات عن طريق الأكثرية، والحال «أن الشورى في الإسلام ليست مسألة عدد، فالأكثرية ليست مناط الصواب في الشريعة الإسلامية، فضلًا على أنها تتعارض مع القرآن الذي يبطل حجية الأكثرية بكثير من الآيات»[١٧].

ويعارض بعضهم إدماج هذه الآليات في النظام الإسلامي، على خلفية انعدام السوابق التي يمكن الانطلاق منها لتأصيلها في الإسلام، بل لتعارضه مع بعض عناصر التراث الإسلامي[١٨].

- ٣ -

في ردود على هذه الآراء، يستعمل الغنوشي شكلين من أشكال البرهنة، يتمثّل **الأول** في وضع الوقائع التي يستند إليها لرفض هذه الآليات في سياقها التاريخي الخاص؛ فحتى مع فرض أن هذه الوقائع صحيحة وثابتة تاريخيًا ودالة على أن الشورى غير ملزمة، فإننا في كل جيل مفروض علينا أن نطبق مبدأ الشورى في ضوء ظروف كل عصر، فلا نتقيد بتطبيق بشري تختلف ظروفه عن ظروف عصرنا. وعبر هذه البرهنة، يدعو الغنوشي إلى الوعي بتاريخية الأحداث ومشروطيتها الاجتماعية والسياسية، وهو ما يضفي عليها بعض النسبية، وبالتالي عدم اعتبارها ملزمة حين تزول المعطيات التاريخية التي صاحبتها.

أمّا الشكل **الثاني** من البرهنة، فهو عبارة عن قراءة مضادة للأحداث المنطلَق منها للقول بعدم إلزامية الشورى، فلو أمعنا النظر في تكوين المجتمع الإسلامي لتبيّن أن الخلفاء الراشدين طبّقوا مبدأ الشورى فيما يقتضيه من انتخاب أهل الشورى تطبيقًا يتناسب مع ظروفهم، وذلك عن طريق الانتخاب الطبيعي، بحيث لو كان هناك انتخاب بالمعنى المعاصر لما نجح غيرهم. بمعنى أن الخلفاء طبّقوا اجتهادهم باعتبارهم ممثّلين للأمة ومتكلمين نيابة عنها.

من ناحية أخرى، يدل وجود مبدأ الإنابة ومجلس الشورى والانتخابات على ميول الغنوشي إلى نظرية السيادة الوطنية القائمة على مبدأ التفويض، حيث تفوض الأمة ممارسة سيادتها عن طريق مجموعة من المنتخبين يتولّون التشريع باسمها ونيابة عنها. لكنه يرى في الوقت نفسه أنه يجب ألّا يُنظَر إلى مجلس الشورى من جهة تمثيله لسيادة الأمة فقط، فالعلاقة بين المجلس والأمة نابعة من تلقّي المنتخبين وكالة إلزامية من طبيعة وكالة القانون الخاص، ومن ثم يكلفون بتقديم حساب لناخبيهم أولًا بأول، كما يجوز للناخبين إقالة منتخبيهم قبل نهاية الدورة التشريعية، الأمر الذي يضع المجالس تحت رقابة دائمة من جانب المنتخبين.

من هنا يظهر تبنّي الغنوشي أفكارًا تنتمي إلى كلتا النظريتين: نظرية السيادة الوطنية، حيث تمارس الأمة السيادة بواسطة منتخبين مفوضين، ونظرية السيادة الشعبية، حيث يرتبط النائب بالناخب عن طريق وكالة تفقده كل استقلالية في أداء وظيفته وممارسة نشاطه.

هذا المزج بين النظريتين، الذي يقوم على الأخذ ببعض عناصرها وإهمال العناصر الأخرى (عنصر الوكالة الاختيارية بالنسبة إلى نظرية السيادة الوطنية وعنصر تمثيلية الشعب بالنسبة إلى السيادة الشعبية)، يضفي نوعًا من الغموض على فلسفة النظام السياسي الذي ينادي به الغنوشي، فالأكيد أنه يستقي بعض عناصره من فلسفة النظام البرلماني، من دون أن يكون مرادفًا له بشكل تام، على اعتبار أن هذا الأخير يستقي معظم عناصره من نظرية السيادة الوطنية حصرًا.

نعتقد أن مصدر الغموض يكمن في الأصل الذي انطلق منه الغنوشي لتأسيس فكرة سيادة الأمة في الإسلام، أي مفهوم الإجماع. فبرغم القراءة الجديدة التي تحرر المفهوم من المعاني التراثية التي ارتبطت به، فإنه ليس مبدأ متحررًا بإطلاق، بل يتسم بنوع من التحكّم، إذ لا يمكن مخالفة ما يصدر عن الإجماع، كما أن مفعوله لا يمكن أن يسري إلّا في الحالات التي لم يتطرق إليها القرآن والسنّة. لذلك نجد الكثير من الفقهاء يعارضون الحجج التي تدعو إلى إقراره بشكل عام وغير محدود، رغم أن المجددين اعتبروا، انطلاقًا من القرن التاسع عشر، بأنه يمثّل «مبدأ الحركة في الإسلام» ، أي دليلًا على حركية الأحكام ومراعاتها لقانون تطوّر الإنسانية التاريخي والاجتماعي.

نجد الاختلاف نفسه حاضرًا في أفكار الغنوشي، إذ رغم اعتباره الإجماع «أهم فكرة تشريعية في الإسلام»، فإن ذلك لا يعني أنه يمثّل المبدأ التشريعي الأول، لأنه يورد الإجماع في الدرجة الثالثة من الترتيب بعد القرآن والسنّة، أي أنه يظل محكومًا بهذين الأصلين، فهو إذًا، وكما يقول الفقهاء: «إجماع توقيف» لا «إجماع توفيق»، أي أنه لا يمكن أن يتفق المسلمون على شيء لتكتب له الشرعية، بل يجب أن يكون اتفاقهم موافقًا لنصّي القرآن والسنّة .

هذا القيد نجده حاضرًا بصدد حديث الغنوشي عن فكرة سيادة الأمة في الإسلام، حيث إن سعيه إلى تأصيل فلسفة النظام البرلماني القائم في معظم عناصره فتح على نظرية السيادة الوطنية إمكانية تفرُّد المنتخبين بالتشريع، وهو ما قد يؤدي إلى تجاوز التشريع الأصلي الوارد في القرآن والسنّة. لذلك، تم الاستناد إلى نظرية السيادة

الشعبية باعتبار ما في عنصر الوكالة الإلزامية من قيود تجعل المنتخبين يقومون بوظيفة التشريع تحت رقابة الأمة صاحبة السيادة الحقيقية، باعتبار استخلافها عن الله مباشرة، ومتوافرة بناء على ذلك على مبدأ العصمة.

نخلص في نهاية هذا المبحث، إلى أن الغنوشي بذل جهدًا للتوفيق بين الشورى والديمقراطية، من خلال تمحيص مفهوم الديمقراطية، وإزالة ما يُعتبر مناقضًا منه للمرجعية الإسلامية من جهة، ومن خلال تحديث مفهوم الشورى وعصرنته من جهة أخرى. وقد تبين أن المهمة الثانية هي التي استأثرت باهتمامه، لأنه كان مضطرًا إلى إعادة قراءة مقولات الفكر الإسلامي الذي غيّب إلى حد كبير الأبعاد السياسية لمفهوم الشورى، ذلك أن التصور الإسلامي كان ينبني في ما يتصل بالعلاقة بين الحاكم والأمة على أن الحاكم مسؤول أمام الله فقط وليس أمام من بايعوه، فهو لا يلزم بشيء سوى الحكم بما أنزل الله، وبالتالي طاعته واجبة.

طبقًا لهذا الفهم، كانت الشورى مندرجة تحت مفهوم الطاعة وداخلة في أبوابه، من هنا كان الفقه الإسلامي، على كثرة أبوابه، خاليًا من باب بعنوان الشورى. أمّا مباحث المتكلمين في الخلافة، فهي لا تتطرق إلى مسألة الشورى لا من قريب ولا من بعيد، والنتيجة أن هذه الأخيرة كانت في باب فضائل الحكام لا في باب الفروض والواجبات، أو كما فسرت الآية الواردة بخصوص الشورى، «أنها طريقة للاستحباب واستجلاب قلوب المسلمين، عن طريق إظهار التقدير لآرائهم واحترامهم»[١٩].

حتى عند اكتشاف مفهوم الديمقراطية، بمفهومها المعاصر، فإن دافع إثبات الذات منع بعض المفكرين من محاولة المواءمة بين المفهومين بداعي انتفاء الحاجة إلى الديمقراطية في المنظومة الإسلامية التي تحتوي على بديلها الخاص، أي الشورى، وبالتالي تعامل هذا التوجه مع الشورى كشعار لا كفكرة تستأهل التفصيل والتأسيس.

إذا كانت أفكار الغنوشي تمثّل تقدمًا، مقارنة بهذا الاتجاه، من خلال سعيه إلى التوفيق بين المفهومين، فإن توفيقيته تنتهي إلى تفصيل الشورى على مقاس الديمقراطية ومن ثم استعمالها، حيث قُرئت الشورى بمفاهيم الديمقراطية، فأصبحت تعني عمليًا ما يُطلَق عليه اليوم بالنظام البرلماني في تكوينه واختصاصه ومسؤولياته، في حين استبعدت أغلب التراث الفقهي، لأنه لم يسعف في الوصول إلى معنى للشورى يتلاءم مع العصر الحديث، ويتحدى الديمقراطية كبديل محتمل وممكن.

الهوامش:

١ أبو الحسن بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٥٨)، ص ٥.

٢ عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الملل والنحل** (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ٧٥-٧٦.

٣ راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الاسلامية**، ص ١١٦.

٤ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

٥ المرجع نفسه، ص ١١٨.

٦ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

٧ المرجع نفسه، ص ١٢٦-١٢٧.

٨ المرجع نفسه، ص ١٣٧.

٩ يقول الماوردي في هذا الشأن «لا يجوز أن تقوم بذلك امرأة وإن كان خبرها مقبولًا لما تضمّنه معنى الولايات المعروضة عن النساء... ولأن فيها من طلب الرأي وثبات العزم ما تضعف عنه النساء، ومن الظهور في مباشرة الأمور ما هو عليهن بمحظور..»، أبو الحسن بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٨)، ص ٣١.

١٠ الغنوشي، **الحريات العامة**، ص ١٢٩.

١١ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

١٢ المرجع نفسه، ص ١٣٢.

١٣ عبد الحميد متولي، **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: مظاهرها، أسبابها، علاجها** (القاهرة، الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠)، ص ١٠٥.

١٤ الغنوشي، **الحريات العامة**، ص ١٣٩.

١٥ المرجع نفسه، ص ١٣٨.

١٦ محمد إبراهيم مبروك، «السلطة في الدولة الإسلامية»، **النور**، العدد ٥٣، (أكتوبر ١٩٩٥)، ص ٢٥.

١٧ عبد الحميد متولي، **أزمة الفكر السياسي الاسلامي المعاصر**، ص ٢٦٧.

١٨ كان عمر وعثمان قد فرضا على الناس اجتهادهما، فعمر لم يحارب المرتدين حيث امتنعوا عن دفع الزكاة عكس ما أشار عليه الصحابة. أمّا عثمان، فلم يعمل بمشورة الصحابة بالكف عن إيثار أصحابه بالسلطة والمال، وقد استند المفسرون إلى هاتين الواقعتين ليقرّوا بأنه لا يوجد في النص القرآني ما يدل على أن الشورى واجبة ملزمة، ويبقى من حق الحاكم فرض رأيه، سواء وافق منشوره الصحابة أم خالفها. المصدر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود شاكر، ١٥ج (القاهرة: دار المعارف، د.ت.).

١٩ فضل الله المهدي، **الشورى وطبيعة الحاكمية في الإسلام** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤)، ص ١٠٨-١٠٩، وقد استشهد بتفسير: أبو الفضل بن الحسن الطبري، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، **والكشاف** للزمخشري، وتفسير **ابن كثير**، **والدرّ المنثور** للسيوطي، **وروح المعاني** للألوسي.

سمير عبد الرسول العبيدي*

تكوّن العراق الحديث: جدل المجتمع والثقافة، والداخل والخارج

الكتاب	:	بُنية العراق الحديثة: تأثيرها الفكري السياسي ١٨٦٩ - ١٩١٤
الكاتب	:	محمد جبار إبراهيم الجمّال
مكان النشر	:	بغداد
تاريخ النشر	:	٢٠١٠
الناشر	:	بيت الحكمة
عدد الصّفحات	:	٢٧٢

الكتاب الذي بين أيدينا هو في الأصل رسالة ماجستير كُتبت بأشراف أ. د. كمال مظهر أحمد، وحازت درجة الامتياز عقب مناقشتها في كلية الآداب جامعة بغداد (٢٠٠٧)، وهي تتعرض لموضوعات في غاية الأهمية، في سياقٍ من اهتمام الدراسات الأكاديمية المتزايد المفرط بالشأن السياسي ثم الاقتصادي، وإن بدرجة أقل.

على الرغم من التوسع النسبي في حجم الدراسات التي عالجت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في العراق الحديث والمعاصر خلال الفترة الماضية ، فإنَّ ذلك الاهتمام لم يكن كافيًا أو شافيًا، لاسيما فيما يخص الجوانب الثقافية والفكرية. وما يزيد الأمر أهمية، غياب الدراسة التحليلية لدور البنية الاجتماعية والاقتصادية الحديثة في عملية تكوين الأفكار والأيديولوجيات السائدة لدى مختلف الفئات العراقية. يستثنى من ذلك، بقدر ما يتعلق الأمر بالموضوع، التحليلات القيمة التي تضمنتها،

* أكاديمي وباحث عراقي يعنى بالدراسات التاريخية-السياسية.

عرضًا، بعض النتاجات الرصينة مثل كتاب حنا بطاطو الشهير عن العراق[1].

حاولت بعض الدراسات الأكاديمية تفسير السبب الذي يقف وراء الغياب المشار إليه، ورأت أن العوامل الاجتماعية والاقتصادية الداخلية كانت أعجز من أن تنتج حالة فكرية ثورية في المجتمع العراقي، وبذلك تركت الباب مفتوحًا للعوامل الخارجية، أو تركت المجال رحبًا أمامها.

وقد قام منهج هذه الدراسات على أساس أنّ تهميش دور العوامل الداخلية وتدخلها في عملية تكوين الأفكار الحديثة، يعود لدورها السلبي المثبط لنشر الأفكار الخارجية بصورتها الأصلية المتطورة في المجتمع العراقي. وغاب عن بال أصحابها أن الفكر في الأصل وسيلة لا غاية، وأن الخلفيات الاجتماعية-الاقتصادية المختلفة للفئات العراقية هي التي تملي عليها تصوراتها الخاصة إزاء مثل تلك الأفكار على وفق انسجامها مع تطلعاتها. ذلك أنّ الصورة التي يتم عليها تخيل مضمون العقائد والأفكار وتأويله ومنحه الحياة وتعبئته جماهيريًا وعيشه تتأثر إلى أقصى الحدود بتموجات الأساس الاجتماعي. وحتى لو نجحت تلك العقائد أو الأفكار بتأكيد امتلاكها درجة عالية من الاستقلال الذاتي إمّا لقدسية مصدرها، وإمّا لاستلابها من مجتمعات متطورة، فإنها تتجلى في النهاية عبر سلسلة من المفاهيم المحلية للمجتمع في تحول مستمر.

والحال، إنّ كتاب محمد جبار إبراهيم الجمّال يكاد يمثل أول دراسة جادة في تطورات البنية الاجتماعية والاقتصادية وتأثيرها في الفكر السياسي العراقي الحديث؛ إذ طرح المؤلف فيه نظرية مفادها، أنّ العوامل الداخلية قد أدت الدور الأكبر في هذا المضمار، مخالفًا كل الدراسات والأبحاث المختصة بهذا الموضوع والتي ركزت على دور العوامل الخارجية.

الجديد في هذا الكتاب أيضًا، هو المعالجة الشيقة للبنية الحديثة في العراق من حيث عوامل نشأتها ومصادر قوتها، والعلاقات التي ناغمت بين عناصرها المتمثلة بالمثقفين ثقافة غربية وعناصر البيئات الصناعية والتجارية والمالية ليصل المؤلف إلى تحديد طبيعة سوسيولوجية السلطة التي تمتلك مفاتيح القوة في تاريخ العراق الحديث والمعاصر.

قُسم الكتاب إلى تمهيد وثلاثة فصول: تناول التمهيد أوضاع العراق السياسية والاقتصادية والاجتماعية بصورة موجزة، للوصول إلى تصور واضح عن شكل المجتمع القديم قبل الأحداث التي تتابعت منذ العام ١٨٦٩. وعالج الفصل الأول التطورات الاقتصادية والاجتماعية والعوامل المرتبطة بها وفي مقدمتها التجارة الخارجية، إذ عملت على رسملة العلاقات الإنتاجية التقليدية العراقية للبنى الاقتصادية، كما تابع الانعكاسات الاجتماعية على التطورات الاقتصادية لفئات المجتمع العراقي. واختصّ الفصل الثاني بمسألة تحديث المجتمع العراقي والمعوقات الأساسية التي اصطدمت بها هذه العملية. أمّا الفصل الثالث فعني بدراسة الظروف والعوامل الداخلية وتحليلها، لا سيما تلك التي طرأت عقب ثورة الاتحاديين ودورها التحريضي للفئات العراقية المختلفة.

ما يقصده الكتاب بـ«البُنية الحديثة» هو تلك المجموعة المتشابكة من العناصر والعلاقات ذات المنافع المتبادلة، والتي يشكل وجودها الأساس المادي والفكري لعملية تطوير المجتمع. وتتضمن هذه العناصر المثقفين ثقافة حديثة (الإنتلجنسيا) وعناصر البيئات الاقتصادية الحديثة (الصناعية والتجارية والمالية). وهذه الاعتبارات تظهر بصورة ناصعة في أحداث الحقبة الممتدة بين عامي ١٨٦٩ (افتتاح قناة السويس وتسارع توسع التجارة الخارجية التي أنتجت سلسلة من العمليات المتلاحقة أدت إلى حدوث تحولات اقتصادية وتصدعات اجتماعية في المجتمع العراقي) و١٩٠٨ (الثورة الاتحادية التي

دفعت بمحاولات ترجمة التطلعات الاجتماعية العراقية المختلفة للظهور على أرض الواقع).

يفترض المؤلف أنه كان للعوامل الداخلية في المجتمع الأثر الأكبر في عملية تكوين الفكر العراقي الحديث، خصوصًا الفكر السياسي، نظرًا إلى علاقته المباشرة والحيوية بولاءات المجتمع البنيوية. لذلك، كان التقرير النهائي لطبيعة الأفكار والمفاهيم السياسية السائدة مرتبطًا إلى حدّ بعيد بحقيقة التوافقات التي تمت بين الفئات المتنفذة العراقية (الملّاك وأصحاب الأراضي الزراعية)، والفئات العراقية الصاعدة (التجار والمثقفين-الإنتلجنسيا)، وبمستوى النتائج التي حققتها فئة المثقفين-الإنتلجنسيا في عملية صراعها مع المنظومة الفكرية التقليدية للمجتمع العراقي.

استهل المؤلف كتابة بتوطئة (ص ١٣- ٢٥) تطرق فيها بشكل مقتضب إلى النخبة السلطوية وتركيبة المجتمع العراقي خلال الفترة (١٨٣١-١٨٦٩) أي منذ سقوط حكم المماليك (١٧٥٠-١٨٣١) في العراق وعودة الهيمنة العثمانية المباشرة وحتى افتتاح قناة السويس.

أمّا الفصل الأول، «البنية الاجتماعية-الاقتصادية العراقية ١٨٦٩-١٩١٤» (ص٢٧-٨٠)، فعالج التطورات الاقتصادية والاجتماعية والعوامل المرتبطة بها، وفي مقدمتها توسع التجارة الخارجية التي عملت على رسملة العلاقات الإنتاجية التقليدية العراقية وبناها الاقتصادية (البدوية والريفية والحضرية)، وتابع انعكاساتها الاجتماعية على فئات المجتمع العراقي، في رصد لطبيعة العملية التاريخية التي دخلها العراق منذ العام ١٨٦٩ وما شهده من افتتاح قناة السويس بوصفها أقصر طريق مائي بين موانئ المحيطين الأطلسي والهندي، وهو ما أدى إلى تقريب المسافة بين تلك الموانئ بمقدار ٨-١٥ ألف كيلو متر قياسًا بالطريق السابق الذي كان يدور حول القارة الأفريقية. وبذلك انخفض الوقت اللازم للسفر من أوربا وإليها بما يتراوح بين النصف والثلثين، وانخفضت رسوم الشحن أيضًا بمعدلات حادة. على سبيل المثال، انخفضت رسوم الشحن من أزمير إلى لندن في المدة الممتدة من عام ١٨٣٥ إلى عام ١٨٧٦ بما يعادل النصف تقريبًا. واستمر الانخفاض مع بعض حالات التوقف حتى العام ١٩١٤. وهذا يعني، بالبداهة، الاختراق الرأسمالي لبيئة عراقية بدائية يمكن أن توصف، في أحسن الأحوال، بأنها ما قبل رأسمالية، وما استدعاه هذا الاختراق من رد فعل تمثل في حركة الصراع الداخلي بين القوى الاجتماعية القائمة ومصالحها، وخضوع تلك البيئة نفسها للقوى الرأسمالية الجديدة. وقد مارست العملية التاريخية تلك دورها الذي اضطلعت به عبر قناتين رئيسيتين: **الأولى**، خضوع الفائض الزراعي العراقي لسيطرة رأس المال العالمي، عبر رأس المال التجاري. **والثانية**، تحفيز تلك العملية ذاتها قوى التغيير في داخل تلك البيئة الزراعية-التجارية من خلال خلق الظروف المنطقية لنشوء وتطور علاقة الملكية الخاصة، الموجهة نحو السوق، أي خلق اللبنة الأولى لهذا الإنتاج الرأسمالي بسِمتها المحلية.

تجلّت هذه العملية التاريخية المعقدة في العراق العثماني عندما بانت حقيقة التناقض الأساسي الذي يحكم التصرف بالأرض، والذي أدى إلى صراع أسفر عن تدهور كل من المشيخة وأنماط الإنتاج التقليدية المتمثلة بالإقطاع القبلي، ونشوء علاقات الإنتاج الجديدة القائمة على أساس المِلْكية الخاصة، التي تمثّلت زعامتها اجتماعيًا بالشيوخ السابقين، والملّاك الغائبين، من أغنياء المدن والتجار ورجال الدِّين.

توصل المؤلف إلى استنتاجات مهمة مفادها أن توسع التجارة الخارجية المطرد على حساب الصناعة المحلية وتسخير الزراعة لهذا الغرض عملا على هيمنة الكومبرادور والملّاك على أصحاب الحرف والزراعة، أي إن هذا التغيير جاء لصالح فئة دون أخرى.

عنى استمرار تدفق البضائع الأجنبية إلى الأسواق المحلية بالنسبة إلى أصحاب الحِرف والصناعة اطّراد

عملية انحدار غالبيتهم من كونهم أصحاب محلات أو ورش إلى مجرد عمال مهرة أو أجراء، وصل عددهم إلى الآلاف، ممن كانوا يعملون لصالح مؤسسات تكيفت مع الوضع الاقتصادي الرأسمالي الجديد أو انتفعت منه. وقد شكل هؤلاء العمال بداية نواة الطبقة العاملة في العراق.

وكما كان هنالك نوع من التقارب والترابط ما بين الكومبرادور وأصحاب الأراضي الزراعية، فيما يتعلّق بتسويق منتجات الأرض، كان هناك أيضًا تنافس وتسابق بين الملّاك العقاريين والتجار من جهة وشيوخ ورؤساء العشائر (أي الإقطاعيين القدماء) من جهة أخرى، من أجل الحصول على الأراضي الزراعية، الأمر الذي يفسّر، بين أشياء أخرى، احتفاظ الأراضي بقيمتها وتضاعفها.

إن زيادة الطلب على المنتجات الزراعية هي التي أعطت المبررات الكافية والملحة لأن تكون الأرض سلعة رائجة، ولأن تستثمر بروح تجارية. وبقدر ما وفّر هذا النظام الزراعي التجاري الجديد وضعًا مريحًا للمنتفعين منه، سلب حق أفراد العشائر في الملكية التي كانت تضمنها لهم الأعراف القبلية على أساس مفهوم الديرة الذي تراجع لصالح مفهوم الإقطاع التجاري.

أدى توسّع التجارة الخارجية إلى إعادة رسم صورة فئات المجتمع العراقي وفق الشكل الجديد لتوزّع القوة الاقتصادية. وكما أنتج فئة جديدة هي الكومبرادور، ودفع بآلاف العمال ليكونوا نواة الطبقة العاملة، فقد جعل من ملْكية الأرض (وسيلة الإنتاج الرئيسة) معيارًا جديدًا وحاسمًا لظهور بقية فئات المجتمع من ملّاك غائبين (سواء من سكان المدن، أم من الشيوخ) وسراكيل، وقد دخل الطرفان مع فئة معدمي الأرض، أي الفلاحين الذين فقدوا أراضيهم في علاقة إنتاجية سِمتها الأساسية استغلال قيمة قوة عملهم لإشباع حاجات الأسواق الرأسمالية. ونتيجة لذلك أصبحت القوة الاقتصادية حكرًا للفئات الاجتماعية المنتفعة الجديدة. وهذا ما يدفعنا إلى أن نخلص إلى القول إن عامل التجارة الخارجية سار بالمجتمع العراقي على طريق التعددية الطبقية، التي توقفت وتيرتها على مستوى التناقضات التي أثارها هذا التوسع.

تناول الفصل الثاني (ص ٨٠-١٤٤) مسألة تحديث المجتمع العراقي في إطار الحكم العثماني، وتتبع الإصلاحات في الدولة العثمانية وانعكاسها على عملية تحديث المجتمع العراقي والمعوقات الأساسية التي اصطدمت بها هذه العملية، سواء كانت مؤثرات خارجية أو داخلية، وذلك في محاولة لتحديد صاحب المسؤولية الأكبر في تقرير مصير تلك العملية، وبحث القيمة التي لإنجازات فئة المثقفين-الإنتلجنسيا في خدمة عملية التحديث. ويمكن تعريف التحديث بأنه مجموع العمليات التي تستهدف إحداث تغييرات في جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والأيديولوجية، أي جملة التغييرات التي ترنو إلى الخروج من المجتمع التقليدي المحلي الضيق. ذلك أن القيم التقليدية في أي منظومة اجتماعية تشكل، في العادة، عقبة كأداء تقف في طريق تنمية المجتمعات المتخلفة، الأمر الذي يوجب التخلي عنها لصالح تبنّي قيم التحديث واعتمادها في النظرية والتطبيق بغية اكتساب القدرة على التعامل المرن والمتكيف مع الظروف والمتغيرات الجديدة التي يفرزها الانفتاح على العالم الخارجي الواسع.

لقد فشلت المحاولات الإصلاحية التي حاولت من خلالها فئة المثقفين-الإنتلجنسيا مواءمة المجتمع مع معاييرها العصرية، الأمر الذي نجم عن محدودية تأثير التحديث الحكومي. ولم تكن المكتسبات الاجتماعية المرتبطة أشد الارتباط بالعامل الاقتصادي الخارجي كافيةً لإيجاد شروط مثل هذا التغيير الثوري. وظلت عملية تكييف المجتمع مع متطلباته الاقتصادية أسرع نوعًا ما من نظيرتها الاجتماعية. وبذلك حرمت الانتقائية هذا التحديث من القسم الأقدر على خدمة هذه العملية قياسًا بسواه. وربما كان يمكن تسهيل

مهمة تحديث المجتمع العراقي عن طريق آخر، لولا نكوص الفئة الصناعية، تلك المنطقة الرخوة في البرجوازية العراقية. وبتعبير آخر، فإن أهم العوامل الأساسية التي أعاقت تحديث المجتمع العراقي هي:

عدم كفاءة سياسة الإصلاح الحكومية نتيجة وقوع التحديث تحت وطأة التسييس، وفشلها في التوفيق بين هدفها المركزي ورغبتها بتهيئة الفرصة أمام القطاع الخاص في التوسع، مما أنتج ظاهرة هروب رأس المال العراقي إلى الخارج، وزاد الأمر تعقيدًا استمرار حالة الاستنزاف الحكومي لموارد الولايات العراقية؛ نقص رأس المال الصناعي الذي أدى دورًا معيقًا ومثبطًا لمبادرات الفئة الصناعية في استثمار خبراتها في المشاريع الرأسمالية؛ العامل الاقتصادي الخارجي الذي عمل على تطويع الفئات البرجوازية وتدجينها لصالح خدماته، بحيث أصبحت جزءًا من تركيب آلياته الإنتاجية والاستهلاكية.

المحصلة، إن ما يعنيه تطور عمليات التمايز الاقتصادي لمكونات المجتمع من دون أن يكون أساسَ ذلك إنتاج صناعي أو معرفي حديث، هو احتفاظ أغلبية تلك المكونات بجوهر تكوينها السوسيولوجي القبلي المتخلف، وما يؤدي إليه هذا التناقض من خلخلة اجتماعية أو فقدان توازن اجتماعي عمل بدوره على تأزيم عملية تحديث المجتمع العراقي. وهذا هو الضوء الذي ينير لنا أسباب ما تبدو عليه عملية تحديث الولايات العراقية من وضوح في الشكل أكثر منها في المضمون.

أمّا الفصل الثالث، الموسوم «تأثير البنية الاجتماعية- الاقتصادية في الفكر السياسي العراقي الحديث ١٩٠٨-١٩١٤» (ص ١٤٥-٢٠٥)، فقد عُني بدراسة الظروف والعوامل الداخلية وتحليلها، لاسيما تلك التي طرأت عقب ثورة الاتحاديين، ودورها التحريضي للفئات العراقية المختلفة، ثم أثرها في نشأة الفكر السياسي العراقي الحديث المتعلق بشكل الحكم المفضل، ومبدأ العدالة الاجتماعية، والمفاهيم الأخرى المختلفة المتعلقة بفكرة الحرية.

وأهم الاستنتاجات التي يمكن أن نصل إليها على هذا الصعيد، هي:

- فشل السلطة العثمانية في تقديم هوية جامعة، الأمر الذي غذّى الاستقطابات المحلية وكرّس مبدأ السيادات الاجتماعية (مدينية أو عشائرية) على حساب السيادة الوطنية.

- اعتماد الفئة المثقفة في ترويج أفكارها وتفعيل محاولاتها الإصلاحية على أسلوبين رئيسيين: الأول، هو التقرب من أصحاب القرار والعمل معهم؛ والثاني، هو التحالف مع الفئة المحافظة صاحبة الحظوة الاجتماعية والمال السياسي.

- من خلال مقارنة بسيطة بين الولايات الثلاث (بغداد والبصرة والموصل)، نصل إلى استنتاج مفاده أن البصرة كانت أكثر الولايات نجاحًا في تقديم ما يمكن أن يوصف بالهوية، على الرغم من بدائية تكوينها، غير أن الذي ضمن ديمومتها هو أساسها المادي القائم على العلاقات شبه الرأسمالية والتسويات الطبقية.

هكذا، يتبيّن أنّ كلّ ذلك وسواه إنّما يعكس، من دون ريب، تأثر الفكر العراقي السياسي الحديث بالتحولات التي طرأت على البنية الاجتماعية- الاقتصادية في أواخر العهد العثماني، وتحديدًا مع قيام الثورة الاتحادية عام ١٩٠٨. ومع أنَّ الثورة المذكورة لم تسمح بغير سيادة الاتجاه الفكري التوفيقي، فقد كان ذلك بحد ذاته نقله نوعية تحققت لصالح تفعيل عملية تطوير الفكر السياسي العراقي اللازم لتكوين أسس المجتمع العراقي الحديث.

يختتم المؤلف كتابه بالتشديد على أن التغيرات العميقة التي حصلت في المجتمع العراقي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وحتى اندلاع الحرب العالمية الأولى(١٩١٤-١٩١٨) هي محصلة المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية الناتجة بصورة رئيسة من العامل الاقتصادي الخارجي، وقد أدت إلى قلب تدريجي للتوازن في العلاقات الاجتماعية

تمثّل أبرز مظاهره بصعود فئات اجتماعية جديدة. غير أنّ هذا الحراك الاجتماعي سمح في الوقت ذاته ببقاء البنى القديمة المستغلة. ولم تعرف الولايات العراقية ثورات ناتجة من مطالب الطبقات الاجتماعية المحرومة التي تؤثر في امتيازات الفئات المتنفذة، لأن هذه الأخيرة تمكنت من تجديد نفسها. وما من شيء أدل على ذلك من بروز الإقطاع التجاري الذي هو في حقيقته حالة وسطية ناتجة من عملية تكيفية حيال إفرازات العامل الاقتصادي الخارجي. وقد سهل هذا التجديد الروابط التي سرعان ما قامت بين ملّاك الأراضي وعناصر البيئات التجارية والمالية.

كانت الفئات التي اكتسبت وضعًا ماديًا ومعنويًا مرتفعًا في المجتمع العراقي ممتنّة للأوضاع القائمة، لذلك أصبحت تخشى التغيير أكثر مما تتمناه. وقد أثارت مخاوفها المتغيرات الاجتماعية والفكرية الطارئة بعد انفجار ثورة الاتحاديين، مما دفعها إلى الاستعانة بعناصر من بيئة المثقفين-الإنتلجنسيا التي أُسقط في يدها بسبب فشلها في ترويض الرأي العام العراقي.

إن بقاء طبقتي الفلاحين والعمال متسمة بشعور عميق بفقدان الأمن المتولد عن الفقر والحاجة الدائمة وفقدان الثقة تجاه العالم الخارجي، جعل الدفاع عن مصالحها الخاصة بالجماعة (العشيرة) أقوى من الاهتمامات الفكرية والاقتصادية الأوسع. ولقد تضافر ذلك مع خيبة أمل فئة المثقفين-الإنتلجنسيا من نتائج العمليات التحديثية، ليعمل على نجاح القوى المحافظة في استقطاب كثير من أفراد هذه الفئة الأخيرة وضمهم تحت جناحها، مما كان يعني فعليًا إضعاف أصوات البقية، وانحراف المثقفين عن أداء رسالتهم أو على الأقل تضاؤل طموحاتهم الفكرية، خاصةً أولئك الذين فضلوا هذا الحل على خيار التهميش .

ونظرًا إلى الصراع المحدود، بل المجهَض، بين مصالح طبقتين سعت كل منهما لإحراز مكاسب أوسع في إطار البنية الاجتماعية القائمة من دون أن تطرح مبدئيًا أمر تغييرها، كان من الطبيعي أن يسود الاتجاه التوفيقي الطروحات الفكرية.

هكذا، فضّل المثقفون، لتحقيق أفضل مستوى ممكن من الديمقراطية الاجتماعية، الدعوة إلى مبدأ التكافل الاجتماعي بدلًا من راديكالية الملْكية الاشتراكية. وكان هناك شبه إجماع بين النخب العراقية (التقليدية والحديثة) على المطالبة «باللامركزية الإدارية»، التي أثبتت مراعاتها للمصالح البنيوية للفئات المتنفذة، تلك الفئات التي لم تهضم مفهوم الحرية إلا في معناه العام، المحدود، والمقيدة باعتمادها التراتبية الاجتماعية، مسقطة من اعتباراتها صورة الليبرالية الغربية الأكثر تطورًا، إذ كانت تراها ذات ثمن أكبر مما يمكن احتماله. كذلك، تأكد أنَّ الليبرالية الاقتصادية كانت أكثر حضورًا في طروحات المثقفين من بقية معاني الحرية ومفاهيمها. وما كان ذلك ليحصل لولا أن هذا المفهوم الليبرالي الاقتصادي يحسن، بخلاف معظم مفاهيم الحرية الأخرى، حماية امتيازات الفئات المتنفذة والتعبير عن تطلعات النخب التجارية الصاعدة. بالتالي، يمكننا أن نفهم لماذا انفردت «جمعية البصرة الإصلاحية» بمطالبة الحكومة العثمانية بأن يكون الوالي عراقيًا. وصار من الواضح أن ظهور معايير مزدوجة في المجتمع العراقي كان يدفع بالطروحات الفكرية السياسية إلى الميل في نسقها العام نحو التناقض.

والمحصلة، أن بروز المفاهيم المذكورة بتجلياتها النهائية، هذه المفاهيم التي هي القواعد الأساسية للفكر العراقي السياسي الحديث، كان نتيجة محضة للتحولات الاجتماعية-الاقتصادية داخل المجتمع العراقي. وهو ما يمكن تلمسه بوضوح أكثر لدى قيام الحكم الوطني في العراق(٢٣/ ٨/ ١٩٢١- ١٤/ ٧/ ١٩٥٨).

الهامش:

١ حنا بطاطو، **الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٨).

مالك ونوس*

عن الإباحية وصناعتها في أميركا الهيمنةُ بالتعرّي

الكتاب	:	Pornland: How Porn Has Hijacked our Sexuality
الكاتب	:	Gail Dines
مكان النشر	:	Boston
الناشر	:	Beacon Press
تاريخ النشر	:	٢٠١٠
عدد الصّفحات	:	٢٥٦

- ١ -

ثمّة صناعة جديدة اصطفّت إلى جانب الصناعات الأخرى التي تسيطر عبرها الفئة الحاكمة الأميركية على مجتمع الولايات المتحدة ومن بعده على عديد من مجتمعات العالم، على اختلاف أحجام هذه السيطرة وأشكالها. إنها صناعة الإباحية PORNOGRAPHY التي تأخذ أشكالًا تبدأ بالإعلان التجاري ولا تنتهي بأفلام البورنو.

لقد حظي سعار الجنس المتصاعد وصناعته وتجارته بكثير من الدراسات والنقد في الولايات المتحدة والعالم، بقصد زيادة الوعي حيال أخطار الانزلاق إلى ذلك المستنقع والانغماس فيه. وفي هذا السياق، يبرز إلى الواجهة مؤخرًا كتاب Pornland: How Porn Has Hijacked our Sexuality، **(بلد الإباحيّة: كيف اختطفت الإباحية نشاطنا الجنسي)** للكاتبة الأميركية جيل دينيس، أستاذة علم الاجتماع ودراسات المرأة في جامعة ويلوك في بوسطن التابعة

* باحث ومترجم سوري.

لولاية ماساتشوستس الأميركية. وقد صدر الكتاب أواسط عام ٢٠١٠ عن دار بيكون بريس الأميركية في ٢٥٦ صفحة من القطع المتوسط تضمنت مقدمة وثمانية فصول وخاتمة. وحفل باستطلاعات للرأي وبوصف لزيارات ميدانية ولقاءات تكللت جميعها بتحليلات الكاتبة التي فسّرت الظواهر وخلفياتها والدوافع التي تقف خلف تضخّم هذه الصناعة.

أول ما يلحظه قارئ كتاب جيل دينيس هو إحاطتها الوافية بكل ما يدور في فلك هذه الظاهرة، واطلاعها الوافر على ما يفاجئ من أرقام وحقائق عادة ما تغيّبها السلاسة التي تدخل بها تلك الثقافة عالم المرء. غير أنّ السياق الذي يندرج فيه الكتاب يبقى لافتًا أيضًا، إذ كان موضوعه، بالخطورة التي يتّسم بها، قد فرض نفسه على اهتمام عديد من الباحثين والكتّاب لتظهر عشرات الأفلام الوثائقية والكتب ومئات المقالات التي تخوض فيه، من قبيل فيلم الفيلم الوثائقي **ثمن اللذّة: الإباحية والنشاط الجنسي والعلاقات** لتشاينغ سَن، أستاذ الإعلام في جامعة نيويورك، وكتاب **الرعشة: الإباحية ونهاية الذكورة** للأستاذ الجامعي روبرت جنسن الصادر عام ٢٠٠٧، وكتاب **فخ الإباحية: المرشد الأساس في التخلص من المشكلات الناجمة عن الإباحية** من تأليف ويندي مالتز ولاري مالتز الصادر عام ٢٠١٠، وكتاب **خفايا الاستغلال الجنسي في وسائل الإعلام** للكاتب والباحث ولسون براين كي الذي سوف أعود إليه لاحقًا، وغيرها الكثير.

- ٢ -

يلقي كتاب جيل دينيس نظرة على صناعة الإباحية في وقتنا الحاضر وأثرها على ثقافتنا وتأثيرها في الرجال والنساء من جميع الأعمار. كما يلقي نظرة على عالم الأعمال الذي أوجد هذه الصناعة وفتح لها أسواقها. وهو يسلط الضوء على شرعنة تسللها إلى أجهزة الإعلام السائدة. كما يبحث في الطريقة التي شكلت فيها هذه الصناعة نشاط المتلقين (الزبائن) الجنسي وحددته بأشكال من الممارسات المختلفة عن المألوف والمسلوبة الإنسانية، بل الأقرب إلى الوحشية. وهو بحث وصفي تضع فيه الكاتبة حصيلة نشاطها وخلاصة أبحاثها الاستقصائية في هذا المجال خلال سني حياتها العلمية الممتدة على عقدين من الزمن درست خلالهما تأثير الإباحية في حياتنا، ونشرت تلك الدراسات في أهم الدوريات العالمية، فضلًا عن حضورها كثيرًا من المؤتمرات التي تتمحور حول هذه الصناعة، وزيارتها أماكن الإنتاج (استوديوهات التصوير) وإجرائها لقاءات مع منتجي الأفلام وممثليها وموديلاتها، واستطلاعها في كل عام آراء مئات المتلقين أو الزبائن ذكورًا وإناثًا ومربّين وطلابًا واستعراضها تجاربهم في هذا المجال.

تقول الكاتبة في مقدمتها الموسومة «الإباحية وتصنيع الجنس» إنها حين زارت أحد مواقع صناعة الإباحية وجدت الحياة روتينية، ورأت من خلال الحديث مع بعض العاملين في الموقع من مصورين وغيرهم أنّ «هؤلاء الأشخاص لم يكونوا مهتمين بالجنس على نحو خاص. وإن ما يحركهم هو السعي لجني المال. واللحظات الوحيدة التي يتهيجون فيها هي لحظات مناقشة ما لهم من حصة في السوق وتنافسهم مع الشركات الأخرى والمنتجات الأكثر تخصصًا». وهنا يعترف بعض الذين التقتهم الكاتبة بأن «الإباحية غدت أكثر تطرفًا وبات نجاح المنتجين متوقفًا على توفير مشاهد جديدة تبلغ أقصى حدود التطرف الكفيل بجذب مزيد من المستهلكين». كما لاحظت الكاتبة أن العاملين في ذلك الموقع كانوا يتنقلون عراةً أو بملابس خفيفة تستخدم في الإنتاج وسط زحمة المصورين والمنتجين وبقية الطواقم. وأن هؤلاء لم تكن تثيرهم مشاهد العري الوافرة التي يعج بها المكان ولا الوحشية التي تتصف بها المشاهد المصورة. تقول: «لم يبد أيّ من الأشخاص الذين التقيتهم مهتمًا بالمشاهد التي ستجري فيها ممارسة ذلك التطرف على أجساد نساء حقيقية، تلك الأجساد التي ستُدفَع إلى

آخر حدود قدراتها الفيزيائية». كانت تلك الأجساد وتلك النسوة مجرد أدوات للإنتاج في نظر القائمين على هذه الصناعة.

وثمة صدمة أولى يصدم بها الكتاب القرّاء، إذ يورد حقيقةً تكرّست مؤخّرًا مفادها أنَّ أول مشاهدة للأفلام الإباحية باتت تبدأ في سن الحادية عشرة والنصف مع دخول الإنترنت والهواتف النقالة حياتنا. كما ازداد استهلاك منتجات هذه الصناعة في السنوات الأخيرة ازديادًا حادًا. وتلاحظ دينيس في الفصل الأول، المعنون «مجلات *Playboy*، و*Penthouse*، و*Hustler*: تمهيد الدرب أمام الصناعة الإباحية الحالية» أن هذه الصناعة خرجت من عباءة المجلات الإباحية التي تبعتها الأفلام الإباحية، وصولًا إلى القنوات التلفزيونية الإباحية التي تكتسب شرعية متزايدة وتدخل كلّ منزل دون أي قيود بعد توافُرها دون مقابل عبر اللواقط التلفزيونية. وخلافًا لمنتجات الـ *Playboy* القديمة، فإنَّ وتيرة استخدام الشذوذ والعنف الجنسي والتمييز العنصري والممارسة الجنسية لدى المراهقين تحت السن القانونية قد زادت كثيرًا بغية إحداث مزيد من التأثير وتوسيع طيف الجمهور، بل وجذب جمهور من المتحجرين عاطفيًا. يُضاف إلى هذا أنَّ الصناعة الإباحية الحالية قد عممت السادية وما بات يُعرف بالعبودية الجنسية. وهي ممارسات لم تكن واسعة الانتشار من قبل، ومنها ما لم يكن مطروقًا في هذه الصناعة لعقود خلت، لكنه استُنبِطَ أو أُعيدَ إنتاجه ليظهر على ما هو عليه في هذه الأيام.

في الفصل الثاني، وعنوانه «الثقافة الشعبية تغدو ثقافة إباحية: الإباحية ثقافة سائدة»، تعرض الكاتبة الطريقة التي يسرّب بها القائمون على صناعة الإباحية هذه الأخيرة إلى حياتنا اليومية وجميع أوجه النشاط فيها لتظلل حياتنا من المهد إلى اللحد وتغدو مندرجةً في الثقافة الشعبية، ومنتشرةً في أرجاء الدنيا على أوسع نطاق، ومستقطبةً استثمارات تقدّر بمليارات الدولارات بغية زيادة إنتاجها وتسويقها ومن ثم أرباحها.

أمّا الفصل الثالث، «من باكستريت إلى وول ستريت، الشركات الإباحية الكبرى»، فيتناول تطور هذه الصناعة ويتتبع خيط التمويل الذي يقف وراءها ليكتشف أنه لا يقل ضخامة عن أي استثمار آخر، بل يضاهي صناعة التبغ من حيث الحجم واتساع رقعة المستثمرين، فضلًا عمّا تجده هناك من أيدي رجالات الحكومة ودوائر صناعة القرار وجماعات الضغط. ذلك أنهم لا يقتصرون على بيع المنتجات، بل يستخدمونها في التأثير في التشريع وسير القضاء والصفقات، ناهيك عن تطوير هذه الصناعة وزيادة حجمها لتصبح شريكًا في الإعلام السائد الذي يعتبر أداةً بيد الحكومة الأميركية تستخدمها في الهيمنة وتوجيه الرأي العام والسيطرة على العالم. أما كيف يتحقق ذلك للولايات المتحدة، فتقول دينيس إن الذين يواظبون على استهلاك الأفلام الإباحية يصبحون أقلّ اهتمامًا بالآخرين بوصفهم بشرًا، وهو ما يقلل من اهتمامهم بالشأن العام ويساعد المتحكمين بالشعوب على خلق أجيال غير مبالية وتفتقر إلى حسّ مقاومة ما يفرض عليها، الأمر الذي يُسَهِّل بسط الهيمنة وتكريسها.

لقد سبق للمفكر وعالِم اللسانيات الأميركي نعوم تشومسكي أن قال إنَّ أفضل وسيلة للسيطرة على أمة هي عبر فرض لغتك عليها. ويبدو أن الولايات المتحدة -بعد أن تكرّست هيمنة اللغة الإنكليزية على كل مفاصل التواصل الإنساني، خاصة بعد الانحسار التدريجي للغة الفرنسية التي كانت تشكل فيما مضى قطبًا مكافئًا للإنكليزية من حيث الانتشار، وبعد أن سيطرت على كثير من دول العالم بهذه الطريقة أو تلك- راحت تسعى إلى إحكام سيطرتها عبر وسيلة جديدة ألا وهي الإباحية وفنونها ومنتجاتها. وغدت هذه الصناعة إحدى أدوات الهيمنة التي تعتمدها الولايات المتحدة في استراتيجياتها التي من

ضمنها تسويق أسلوب الحياة الأميركية ومنتجاتها الاستهلاكية، ودفع مزاج المتلقي أينما وجد في العالم إلى تقبل كل ما تقدمه له الولايات المتحدة، ومن ضمنه أفلام هوليود وأفلام العنف والجريمة والرعب والغرابة التي تخلو من أي وجبة فنية أو فكرية أو حتى معرفية، علاوة على إعطاء الجريمة صفة جمالية وتعويد المتلقي على مشاهد الدم التي تصبح معها أي حرب تشنّها واشنطن على شعب من الشعوب وأي مجازر ترتكبها في سعيها إلى السيطرة، من الأمور المقبولة.

تعزو الكاتبة، في الفصلين الرابع والخامس، بروز هذه الصناعة في خمسينيات القرن الماضي ثم تضاعف حجمها على هذا النحو الانفجاري إلى الربحية المرتفعة التي تحققها، والسوق الكبيرة التي جرى تحضيرها بعد الحرب العالمية الثانية عبر تمجيد الفردية المتوافقة والفكر الرأسمالي، وما ارتبط بذلك من دفع الرجال إلى مقاومة الحياة الزوجية وتفضيل حياة العزوبية، وتصوير المرأة كمفترس لرجولة الرجل وحريته وفرديته واتهامها باستعباد الزوج مما يدفعه إلى العيش عازبًا منزويًا داخل واقع افتراضي يكون استهلاك المنتجات الإباحية فيه تعويضًا وبديلًا عن الواقع الفعلي الذي يرفضه أو يخشى عيشه.

والحال، أنّ خطورة منتجات هذه الصناعة على المجتمع الأميركي والمجتمعات المستوردة لا تبين إلا حين نعلم حجم استثماراتها (٩٦ مليار دولار في العام ٢٠٠٦ وحده) وعدد شركات الإنتاج التي تعمل فيها (أكثر من ٥٠٠ شركة) وضخامة جيشها من العاملين، وإنتاجها السنوي الذي يبلغ ١٣٠٠٠ فيلم إباحي و٤٢٠ مليون صفحة إنترنت و٤٢٠٠٠٠٠ موقع إنترنت تقدّم منتجاتها على شكل صور لموديلات وأفلام قصيرة وإعلانات لمنتجات تستخدم في ممارسة الجنس. كما يصل عدد طلبات البحث عن الإباحية في محركات البحث الأكثر انتشارًا إلى ٦٨ مليون طلب يوميًا لكل محرك. علاوةً على العدد الكبير من القنوات التلفزيونية التي تقدم وجباتها الإباحية مجانًا أو لقاء مقابل.

وتشير الكاتبة، بصدد تأثير الإباحية في حياتنا ونشاطنا الجنسي والإنساني، إلى أن عموم الجمهور لا يدرك العواقب التي يمكن أن تترتب على إتخام ثقافتنا بالإباحية وتأثير ذلك في الحياة الجنسية للأزواج أو الأفراد وما يتبعه من تأثير على الصحة العامة والصحة النفسية أيضًا. فقد لوحظ بعد انتشار هذه الصناعة غياب الحب والحميمية والمودة في العلاقة بين الجنسين ليحل مكانها العنف وإساءة معاملة المرأة والحطّ الدائم من كرامتها. كما لوحظ تغيّر نظرة الرجل إلى المرأة، فبات يرى أنها وجدت كي يُقفَل عليها المنزل، ولتستخدم ثم توضع جانبًا إلى حين الاستخدام التالي. تقول دينيس: «وجدتُ أنه بقدر ما يُبكِّر الرجال باستهلاك منتجات الإباحية يزيد احتمال تعرّضهم لمشكلات حين يقدمون على إقامة علاقات حميمة مع نساء واقعيات. حتى إن بعضهم يفضل مشاهدة هذه المنتجات على إقامة علاقة جنسية حقيقية مع امرأة. أما حين يخوضون تجربة حقيقية فيرتبكون ويغضبون عندما تمتنع النساء عن مشاركتهم الجنس الإباحي».

أما من ناحية التأثير في النساء، فترى دينيس في الفصل السادس، «مرئيّ أم مستتر: تنشئة الأنثى في ثقافة إباحية»، أن تأثير ثقافة الخلاعة لا يقتصر على الرجال، بل يتعدّى ذلك إلى «تغيير طريقة تفكير النساء والفتيات بأجسادهن ونشاطهن الجنسي وعلاقاتهن. وبقدر ما ترشح الصور الإباحية إلى الثقافة السائدة يزيد تجرد النساء والفتيات من حالتهن الإنسانية وتحولهن إلى بضاعة جنسية، فضلًا عمّا لهذه الصور من تأثير رهيب في هوية الفتيات الجنسية إذ تخطف منهن رغبتهن الجنسية».

وتعتبر صناعة الموضة شريكًا في تكريس هذه النظرة عبر منتجاتها التي تسبغ على الجسد الأنثوي صفة الإثارة. تقول الكاتبة: «لطالما واظبت صناعة الموضة

على فرض الثياب التي تتمثّل وظيفتها بإبراز مفاتن المرأة الجنسية، لكن الفارق هذه الأيام يتمثّل في أن هذه النظرة باتت تُستلهَم، في جزء منها، من صناعة الجنس. وبات من المتوقع من النساء أن يرتدين مثل هذه الأزياء في كل مكان: في المدرسة والطريق والعمل»، حتى إن المدرّسين، بمن فيهم مدرّسو المرحلة الابتدائية، راحوا يشتكون من أن الطالبات صرن يأتين إلى المدرسة بأزياء كأنهن آتيات إلى سهرة. وتورد الكاتبة قول إحدى النساء: «يبدو كأنَّ علينا نحن النساء في هذه الأيام أن نحمل سوق الجنس فوقنا طوال الوقت إلى درجة أننا تناسينا (أو تناسى الرجال) دورنا الحقيقي في هذا المجتمع». يُضاف إلى هذا أنَّ ثقافة الإباحية وضعت المرأة في ورطة كبيرة حين قللت من احتمالات انجذاب الرجل إليها، نظرًا إلى افتقارها في كثير من الأحيان إلى المقومات التي أفرزتها هذه الثقافة ونشرتها على نطاق واسع وأحّلتها محل العقل أو المهنة أو التحصيل العلمي كقيم جذابة تتمتع بها المرأة.

- ٣ -

إذا كان هدف الصناعة الإباحية هو خلق إنسان سهل القياد، مدمن على منتجاتها من دون أي حسٍّ نقدي، فإن وظيفتها هذه تكتمل بتسليمه إلى شركات الإنتاج التي تستخدم وسائل الإعلام في تسويق منتجاتها عبر إعلانات تجارية تستغل هي الأخرى الجنس في السيطرة على المستهلك وسلبه إرادة الاختيار بتحويله إلى كائن مستهلك تنحصر متع الحياة لديه بالتسوق وتتحقق سعادته بحشو منزله بسلع ومنتجات يمكنه الاستغناء عن أكثر من نصفها. والحال، أن هذا ما يتناوله كتاب الباحث الأميركي ولسون براين كي الذي سبق أن أشرت إليه، **خفايا الاستغلال الجنسي في وسائل الإعلام**، بحسب ترجمته العربية التي قام بها محمد الواكد وصدرت عام ٢٠٠٥ عن دار الأوائل للنشر والتوزيع في دمشق. وفيه يلاحظ الكاتب كيف وقع المجتمع الأميركي في تناقض مع ذاته، إذ رفع الديمقراطية شعارًا وسعى لنشرها على مستوى العالم في حين سلب مواطنه حرية الإرادة موجهًا إياه نحو ثقافة السوق التي تعمل الشركات الكبرى على تكريسها أسلوبَ حياة يلغي أنواع النشاط الإنساني الأخرى أو يحطّ من شأنها.

يُعتبر كتاب ولسون براين كي هذا بحثًا في استيلاء الشركات على لاوعي المواطن. ذلك أنَّ هذا الإنسان الذي تحول من مواطن إلى مجرد مستهلك أو زبون يتم التوجّه إليه بخطاب إعلاني يحمل بين سطوره القليلة التي تستهدف وعيه أسطرًا كثيرة موجهة إلى لا وعيه. وهو توجه يرى الكاتب أنه تحوّل إلى هجوم مستمر يستهدف عقول الجميع من لحظة الاستيقاظ حتى النوم. وفي هذا الإطار، يرصد الكاتب استخدام الجنس في تحفيز اللاوعي عبر التضمين الخفي لكلمة «جنس» في معظم المنتجات وعلى أغلفتها وانتشاره في جميع الإعلانات التجارية التي تروج للبضائع، خاصةً إعلانات مواد التنظيف ومستحضرات التجميل والعطور والملابس، بل إنه وصل إلى كثير من أنواع بسكويت الأطفال. ومردّ ذلك، كما يقول الكاتب، هو أنَّ الشحنة العاطفية أو الكلمات المحرمة مثل كلمة «جنس» التي يتم إدراكها على نحو غير واعٍ تتثبت بإحكام، وتترسّخ في نظام اللاوعي، أي في العقل الباطن، وهو ما يضمن تاليًا انجذاب المستهلك اللاواعي إلى تلك السلع وشراءها من دون تردد. وبذلك نكتشف سبب هوس التسوق لدى كثير ممن يعيشون في الغرب، خاصة الأميركي. ونرى أيضًا تحوّل ذلك الهوس إلى ثقافة وأسلوب حياة أصبحا لخطورتهما يهددان باستنزاف موارد الكوكب بوتيرة متسارعة.

لا تكتفي الباحثة جين دينيس بدراساتها حول خطر الإباحية على حياتنا، بل تقوم بدور توعوي من أجل لفت نظر المزيد من البشر إلى هذا الموضوع. وهي لذلك تكتب المقالات وتنظم المؤتمرات والندوات

وحلقات البحث التي تلقي مزيدًا من الضوء على هذه المسألة. وكان آخرها مؤتمرٌ مناهض للإباحية نظمته في شهر حزيران/يونيو من العام الحالي بالتعاون مع زملاء لها. كما أنها مؤسسة وعضو فاعل في مجموعة «أوقفوا ثقافة الإباحية» التي تضم أكاديميين وخبراء في مناهضة العنف، ومربين وناشطي مجتمع مدني ومهتمين. وهذا ما يجعل جين دينيس عرضة لهجوم لا يكلّ وانتقاد لا يفتر يشنهما أرباب هذه الصناعة عليها وعلى زملائها الناشطين في هذا المضمار.

عن بلد الإباحيّة: كيف اختطفت الإباحية نشاطنا الجنسي، يقول الكاتب روبرت جنسن، الأستاذ في جامعة تكساس وأحد دعاة مقاطعة إسرائيل ومؤلف كتاب **الرعشة: الإباحية ونهاية الذكورة** الذي سبق ذكره: «إنّه بلا شك كتاب مكرّس لدراسة الإباحية والثقافة الدارجة في القرن الحادي والعشرين. وقد حققت دينيس شيئًا نادرًا، هو أنها تمعن النظر في مجتمع يزداد إباحية من دون أن تحجم عن إبراز الحقيقة البشعة ومن دون أن تفقد الأمل بعالم أفضل». وقال آخرون إن إنجاز هذا العمل كفيل بأن يصيب صاحبه بالقرف، لكن على أحد ما أن يُظهر لنا جبروت صناعة الإباحية ومدى التدمير الذي تُحدثه.

تقرير عن ندوة «الدستور المصري ومرحلة الانتقال نحو الديموقراطية»

الدوحة ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢

عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات يوم ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢ في الدوحة ندوة بعنوان: «الدستور المصري ومرحلة الانتقال نحو الديموقراطية»، شارك فيها مجموعة من الأكاديميين والخبراء المصريين. وتناول المشاركون موضوع الندوة من زوايا نظرية وعملية مسّت بالأساس قضايا النقاش الذي شهدته مصر حول دستورها الجديد، وسؤال التحول الديمقراطي، والمواطَنة، والحقوق الثقافية. وتوزعت أشغال الندوة عبر جلستين، أعقبتهما مداخلات الحضور التي أغنت محاور الأوراق المقدَّمة.

جاءت هذه الندوة قبل الاستفتاء على الدستور الجديد في ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢، وكان الهدف منها تقديم صورة عن السيرورة والجدل اللذين رافقا عملية صوغ دستور جديد لمصر، وهدفت إلى الجمع بين آراء مختلفة، وكذلك معالجة الموضوع على مستويات ثلاثة متعلقة بالسيرورة الانتقالية، والنص الدستوري، ومسألة التطبيق.

تركزت الجلسة الأولى على نقاش الإعداد للدستور، وافتتح الجلسة أستاذ القانون المخضرم الدكتور أحمد كمال أبو المجد، وشارك فيها عضوا اللجنة التأسيسية للدستور الدكتور جمال جبريل والدكتور رمضان بطيخ. وتعرّضت الجلسة الثانية لأسئلة التحوّل الديمقراطي قدمتها الدكتورة ثناء عبد الله، ولموضوع المواطَنة في المبدأ والتطبيق للمستشار علي عوض، والمواطَنة والحقوق الثقافية للدكتور حنا جريس، والدستور ومسألة التغيير للدكتور عمرو الشلقاني.

في الطريق إلى الدستور المصري الجديد

كانت الكلمة الأولى في الندوة بعنوان: «المعالم المنشودة للدستور المصري الجديد»، قدّمها أستاذ القانون الدستوري في جامعة القاهرة، وعضو مجمع البحوث الإسلامية، الدكتور أحمد كمال أبو المجد، حيث أشار في مستهلها إلى مسألتين. أكّد في الأولى أن العبرة في العملية الدستورية تتعلق الآن بالتمييز بين المشارك الحقيقي الذي يريد أن يدلو بما عنده من علم وخبرة وترقية من أجل القضايا العامة، والمنافق الذي يلبس قناعًا، وأن الأنانية لم تعد تصلح، حيث يجب إدراك أن العملية هي عملية جودة وإتقان وعملية تحدٍّ لا سابق له في تاريخ العرب. وأكّد في الثانية ضرورة قراءة المشهد الواسع قراءة دقيقة، باعتبار أن التحدّي الآن اصبح عالميًا، وأن العرب أخطأوا كثيرًا في تحديد من هو الصديق ومن هو المحايد ومن هو العدو،

وخصومنا وغير خصومنا سبقونا كثيرًا. وأضاف: «كان من حظي أن أتابع النشاط المعادي للعرب في الولايات المتحدة، فوجدت هناك مؤسسة تملك الكثير من الأسماء وبيانات الاتصال لشخصيات ومؤسسات مختلفة صنفتها ضمن ثلاث قوائم: أصدقاء إسرائيل والصهيونية في الولايات المتحدة، وأصدقاء إسرائيل في الولايات المتحدة، ومحايدين لم يحددوا بعدُ اتجاههم. ووجدت هؤلاء منهمكين في البحث عن الوسائل الفعالة في مخاطبة هذه الأصناف الثلاثة». واعتبر أنه ينبغي ألّا تمضي عشرة أعوام من هذا اليوم إلّا ويكون العربي في نظر العالم كله مساويًا لخمسة إسرائيليين، ليكون ذلك دليلًا على حصول تحوّل ثقافي وسياسي واجتماعي حقيقي.

بعد هذه التوطئة، عرّج المتحدث على الوضع المصري، وما يجري من نقاش دستوري داخلي، فقال: «وصل الخلل فينا إلى التقاتل على النصوص. ونحن نعلم أن النصوص لا تحكم الأمم، وإنما الأمم هي التي تحكم النصوص». وقدّم هنا مثالين، الأول من الحاضر هو دستور الولايات المتحدة، مستشهدًا بقول رئيس المحكمة العليا الاتحادية الأميركية: «إن أميركا تعيش في ظل دستور، لكن الدستور هو ما نقرره نحن». والمثال الثاني استقاه من التراث، مع إشارته إلى ضرورة وضع التراث في دلالته الراهنة، وبالذات من السيرة النبوية، حيث لم يتحرّج النبي (ﷺ) من الإشادة بحلف الفضول الذي كان في الجاهلية، وهو تعاهد وتعاقد بين مجموعة من القبائل العربية على نصرة المظلوم والوقوف في وجه الظالم وإغاثة المنكوب. وذكر المتحدث قول رسول الله (ﷺ) «يا أمتي خذوا الخير من الرسل وتعلموا من الدنيا»، وقصة الصحابي معاذ ابن جبل الذي كان مكلّفًا بولاية اليمن، فسأله النبي (ﷺ) «إذا عُرض عليك القضاء فبما تقضي»، فأجاب بكتاب الله. وهنا دار الحوار المشهور(الذي أرسى فيه النبي (ﷺ) التعامل مع مصادر التشريع من القرآن إلى السنّة إلى الاجتهاد)، وأراد به المحاضر تأكيد مسألة الاجتهاد في ظل حاجات الناس وتقلّبات الزمن. ورأى المحاضر أن الاجتهاد بات يحمل معنى أهم الآن إزاء الفجوة الكبيرة جدًا بين الجيلين، جيلنا وجيل حركة الشباب.

وفي هذا الإطار أكد أبو المجد «إن علاقتنا بالزمن مختلة، فنحن نحنّ للماضي، والحاضر من له والمستقبل من له، وبالتالي نحتاج إلى هذه الثورة الثقافية اليوم قبل الغد في عالم متحرك لا يقبل البلادة».

وفي نظرة سريعة إلى التاريخ السياسي المصري المعاصر، نبّه المتحدث إلى أن عصر عبد الناصر كان عصر رومنسية وطنية متقلّبة، إذ كان الرجل نظيف اليد وزاهدًا بالمال، لكنه كان قاصرًا في الالتفات إلى جدية المشاركة، وزجَّ بمعارضيه في السجون. كما لم يكن له معاونون أكفاء، وبدأت لمصر في عهده مكانة عربية، وبدأت عملية إصلاحية فيها بُعدان يتزاوجان: بُعد اشتراكي وبُعد عدالة اجتماعية. واعتبر أن المشكلة في عصر السادات بدأت بعد تحرير الأرض، لأنه صار في البلد جرعة زائدة على ما نحب وعلى ما تقتضيه الخبرة السياسية في المهادنة مع إسرائيل. وقال عن حسني مبارك إنه يكاد يكون عديم الخيال، فالعشرة أعوام الأولى لحكمه كانت تسير على نهج الجمهورية (مشيرًا إلى أنه حاول في البداية التعامل بشكل إيجابي مع مسألة التعددية)، لكن هذا الاتجاه تراجع يومًا بعد يوم، خصوصًا عندما دخل في الأجندة موضوع التوريث، رغم اعتقاده أن مبارك لم يكن صاحب القرار في ذلك. ويرى المحاضر، بعد تعثّر عملية الإصلاح وتردّدها بين الاشتراكية والليبرالية، أن مصر ستجمع بين الأمرين لأن المزاج المصري ضد الانعطافات الحادة وضد الظلم الاجتماعي.

وفي تحليل للثورة المصرية، أكد أحمد كمال أبو المجد أن هذه الثورة قامت وفيها ثغرتان: الثغرة الأولى هي عدم وجود رؤية زمنية لمراحل الثورة. والثغرة الثانية هي افتقار الثورة إلى قيادة مركزية. وفي تأمّل للحظة التاريخية التي وضعت التيار الإسلامي في الصدارة، بسبب قدرته التنظيمية السابقة في حين أن من حرّك الثورة من الشباب قاعدون وأيديهم فارغة، طرح المحاضر أولًا، المشاركة الشعبية الحقيقة، وثانيًا نظام ديمقراطي قائم على احترام حريات الإنسان وحقوقه، وثالثًا، العدالة الاجتماعية. واعتبر أن الدستور ليس وثيقة في عملية قرعة، بل عمل تأسيسي، والتأسيس يكون بتغيير الثقافة السياسية، وبإدخال بُعد زمني. ودعا النخبة إلى عملية توافق لا يشوبها الاستفزاز،

معتبرًا أن النخبة المثقفة طرف في معارك بنائية بدل أن تكون طرفًا في معارك انتحارية، وأن يعملَ الجميع على تغليب الأجندة القومية وتأجيل ما هو مختلَف فيه.

ذكّر أحمد كمال أبو المجد في الختام بأهمية العامل النفسي في التواصل بين القوى المختلفة، وفي ترجيح كفّة التوافق، واقترح هنا على الجميع الابتسامة، لِما لها من أثر كبير في تلطيف أجواء التوتر في النقاشات، وزيادة الطاقة ورفع المعنويات، ذلك أن المتّفق عليه حتى الآن من بنود مسودة الدستور بين الطرفين مهم جدًا. وإذا تمكنا من تفعيل هذا المتّفق عليه، فسنكون قد عبرنا المرحلة بسلام إلى مرحلة أخرى تتيح لنا عقد المزيد من الاتفاقات على المتبقي ممّا هو مختلَف فيه.

في مداخلة لاحقة أثار أبو المجد ثلاثة موضوعات: الأول أعادنا فيه إلى جدل ظهر في الرأي العام وفي الفقه الدستوري، عندما قامت ثورة ٢٣ يوليو، حول أثر الثورة في سيادة القانون، وما نُشر حينها من مقالات بعنوان «الفقه الثوري»، معتبرًا أن التجارب عندنا في الأسبوعين-الثلاثة أسابيع الأخيرة أظهرت وكأن فكرة الفقه الثوري تعود. وتطرح فكرة الفقه الثوري أن لا شيء يقف في وجه الحرص على تنفيذ الأهداف العامة الرئيسة للحركة الاجتماعية. أمّا في الموضوع الثاني، فنقلنا المحاضر إلى ضرورة القراءة، مشيرًا بهذا الصدد إلى بحث في ٣٦ صفحة للبروفسور الهندي ياش غاي عن دور الجمعية التأسيسية في صوغ الدستور، معتبرًا أن كثيرًا من المواعيد التي ضُربت لإنجاز مهمة الجمعية التأسيسية لم تُنجز في أوانها، ويجب ألّا نضيع الأمة ومستقبلها من أجل ذلك، ومؤكدًا أيضًا قيمة التوافقات الطوعية السياسية، باعتبار أن كثيرًا من دساتير دول عرفت حروبًا أهلية قد عملت على التوصل إلى اتفاق «جنتلماني» قبل دخول الجمعية التأسيسية. وأخيرًا، اعتبر أن الخروج عن الشرعية مسألة مربكة يختلط فيها المنشود بالمحظور، وليس من المستحسن تعويد سلطة حكم على أن تقوم وتقول «الضرورة تقتضي»، ولا ينقصنا التشجيع على كسر سيادة القانون، معتبرًا أن التوفيق والمصالحة هما من الطقوس اللازمة لكل طرف في هذه المرحلة.

الدستور وجدل المرحلة الانتقالية

عنوان الكلمة الثانية في هذه الندوة هو «الدستور الجديد وجدل المرحلة الانتقالية في مصر»، للدكتور جمال جبريل، أستاذ القانون الدستوري في جامعة حلوان ورئيس لجنة نظام الحكم في الجمعية التأسيسية. استهل جبريل ورقته بمقدمة تاريخية أوضح فيها المراحل التي قطعها النقاش الدستوري في مصر منذ تنحّي الرئيس حسني مبارك في ١١ شباط/ فبراير ٢٠١١ إلى اليوم. واعتبر أن التأثير في مشروع الدستور المصري دخل منذ ذلك التاريخ، حين لم يكن ثمة خطة تتعلق بمن يتوّلى الحكم، وولّى المجلس العسكري الأعلى نفسه الحكم. ووصف المتحدث المجلس بأنه حسن النية، لكنه لم يكن لديه ثقافة سياسية إلّا ما رآه على مدار الثلاثين عامًا الماضية. وأضاف أن المجلس العسكري لم يستطع، بعد قيامه بتشكيل لجنة لإجراء تعديلات دستورية في دستور ١٩٧١ ورسم خريطة طريق لوضع دستور جديد للبلاد، أن يكتشف إلّا بعد الاستفتاء على هذه المواد أنه لو عاد ذلك الدستور فلن يكون له مكان في الحكم، لأنه كان ينظم، في حالة إصابة الرئيس بعجز دائم، أن يتولى الحكمَ رئيس مجلس الشعب (الذي تمّ حلّه)، أو رئيس المحكمة الدستورية العليا في حال عدم وجود رئيس المجلس. يعني ذلك أن رئيس المحكمة الدستورية العليا لا الحكم العسكري هو من سيتولى الحكم. وبعد موافقة الشعب على التعديلات، واكتشافه أن لا مكان له في خريطة الطريق هذه ، صدر الإعلان الدستوري من ٦٠ مادة.

وصف جبريل تلك البداية بأنها خاطئة وصادمة، جرى بعدها رسم خريطة الطريق لوضع الدستور المصري في المادة ٦٠ من هذا الإعلان الدستوري، على أساس أن يجتمع الأعضاء المنتخبون في مجلسي الشعب والشورى في مؤتمر كي ينتخبوا ١٠٠ عضو لجمعية تأسيسية من أجل وضع دستور لمصر. واعتبر أن اختيار الجمعية التأسيسية الأولى المنتخبة كان غاية في السوء على مستوى الأعضاء المكوِّنين لها، واحتج الرأي العام على هذا الاختيار، وتدخّل القضاء الإداري فألغى اللجنة التأسيسية. وكان هذا التدخّل، بالنسبة إلى المحاضر، من دون سبب قانوني

أو دستوري، نظرًا إلى أن التشريعات لا الأعمال البرلمانية هي التي تخضع لرقابة القضاء، ورأى أنه جاء في سياق استمرار الدور السياسي الخطِر الذي يقوم به القضاء في مصر منذ قيام الثورة.

انتهى الصراع بحل اللجنة التأسيسية الأولى، لكن مسلسل الأخطاء والتضارب القانوني لم ينته. وأظهر جبريل أن مجلس الشعب حاول تدارك ما حصل، بأن أصدر قبل حلّه قانون رقم ٧٩ لعام ٢٠١٢ بشأن الجمعية التأسيسية، الذي يتضمن إشارة في الفقرة الأخيرة من المادة الأولى للقانون (وهي عبارة عن نقل المادة ٦٠ من الإعلان الدستوري للمجلس العسكري بشأن تشكيل الجمعية التأسيسية) جاء فيها أن أعمال المؤتمر المشترك تخضع لرقابة دستورية فقط، معتبرًا أن ذلك كان خطأ قانونيًا جديدًا لأن اختصاصات المحكمة الدستورية العليا تنحصر في: رقابة دستورية القوانين، والفصل في تنازع القوانين، وتناقض الأحكام، ثم تفسير التشريعات، ولا علاقة لها بالأعمال البرلمانية. كان الهدف من ذلك تحصين أعمال المؤتمر تجاه محكمة القضاء الإداري التي حكمت في حل الجمعية الأولى، لكن أظهرت أن كاتب هذه النصوص ليس أفضل من طالب قانون مبتدئ. والغريب في الأمر، بالنسبة إلى المحاضر، أن القضاء الإداري أحال نص هذه الفقرة إلى المحكمة الدستورية، للنظر في عدم دستوريتها بحجة واهية (إن العمل هذا من اختصاص القضاء الإداري لا من اختصاص المحكمة الدستورية)، هذا بالرغم من أن المشرّع أخذ من اختصاصات محكمة القضاء الإداري الكثير، وفقًا لنص الدستور، وأعطاه لمجالس التأديب ولرجال في اختصاص الأمن القضائي، ولمحكمة أمن الدولة العليا، كما في قرارات الاعتقالات الادارية في تطبيق حالة الطوارئ، على سبيل المثال.

وأوضح جبريل أن اللجنة التأسيسية الثانية كانت بدورها هدفًا لدعاوى قضائية تطعن في دستوريتها. وقد راج في الشارع المصري بقوة أن المحكمة الدستورية ستحل التأسيسية في تاريخ ٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢، لأن هناك من رفع دعوى اعتبر فيها وجود التأسيسية يشكّل عقبة أمام تنفيذ قرار حل مجلس الشعب، رغم أن مجلس الشعب كان قد تم حله بالفعل منذ مدة. كرّست هذه الأخبار غير المؤكَّدة، التي أصبحت في متناول رجل الشارع العادي، وما قد يعنيه إصدار أحكام قد تعود بالمجلس الأعلى للقوات المسلحة بتشكيله الحالي، حالة الاستقطاب والتوتر في الشارع المصري.

وفي سياق عرض جوانب من النقاش الدستوري داخل اللجنة التأسيسية، قدم الدكتور جمال جبريل عدة أمثلة؛ فقد أشار إلى التجاذب بين حزب النور السلفي، الذي كان يريد وضع أحكام واضحة، والقوى المدنية، بشأن المادة الثانية من مشروع الدستور («إن دين الدولة الإسلام، ومبادئ الشرعية الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع»)، وأنه اتفق على بقاء المادة كما هي، وعلى أن يسأل الأزهر عن مبادئ الشريعة الإسلامية لكي يجري تخطي عقبة تفسير المحكمة الدستورية لها، فردَّ الأزهر عليهم بالتفسير الذي جرى اعتماده في المادة ٢١٩ (٢٢٠) من الدستور. واعتبر جبريل أن ليس من شغل المشرّع الدستوري أن يضع تعريفات لعبارات واردة، بما يكون المقصود بمبادئ الشرعية، وأن ذلك شغل القضاء. الأمر نفسه تكرر عند المادة ٦٨ التي تنص على «المساواة بين الرجل والمرأة»، حيث تمسك الطرف الإسلامي بتقييدها هذه المساواة بأحكام الشريعة الإسلامية، بينما رفضت القوى المخالفة هذا التقييد، لكن الأمر استقر في النهاية عند حذف هذه المادة من الدستور، على اعتبار أن هناك مادة أخرى تتحدث عن المساواة بين المواطنين، ولا داعي للتكرار. وأضاف المتحدث أن الإيجابي في الموضوع هو أن القوى السياسية المتصارعة كانت توقّع المتفق عليه في نهاية كل نقاش.

وأبدى جبريل استغرابه من موقف القوى المدنية التي أعلنت في اليوم التالي لتوقيع المواد، التي كانت موضع خلاف، انسحابها من اللجنة التأسيسية بحجة أن «الدستور يُسلَق»، أي يُكتب بسرعة قياسية، معتبرًا أن الأمور التي أعادوا نقدها، كمادة التعريف من جانب الأزهر، كانوا قد وافقوا عليها سابقًا، ومقلِّلًا من شأن المادة المتعلقة بالدولة والمجتمع، التي تعود الى دستور ١٩٧١ لكنها أصبحت مصدر خوف الآن، باعتبارها كلمات مثالية لا تحدد قواعد ملزمة. لكن المتحدث

أرجع سبب انسحاب هذه القوى من الجمعية التأسيسية إلى أهداف سياسية، وإلى وجود استقطاب سياسي شديد لا علاقة له بالوثيقة الدستورية. وفي رأيه أن بعضهم كان يعتقد أن المزاج المصري تغير، ولو أجريت انتخابات فسوف يأتي إلى الحكم.

وحدّد جبريل الدور السياسي للقاضي المصري كعقبة، قائلًا إنه دور بدأ في أثناء قيام الثورة، وكنا سعداء جدًا به، ثم انقلبنا عليه. واعتبر أن الأحكام التي سعدنا بها، حين قامت المحكمة الإدارية العليا بحل الحزب الوطني، كانت مخالفة للقوانين ولنص صريح في القانون بأن حل الحزب يكون بتحقيق يجريه النائب العام ثم يحيل الأمر إلى المحكمة الإدارية العليا، بينما ما حصل هو أن أحدهم قام بكتابة عريضة دعوة وقدّمها للمحكمة. واعتبر أن القاضي كان يجب أن يلتزم بالنص، في هذه الحالة، كما في الحالة الأخرى التي جرى فيها حل المجالس المحلية، وهي مجالس الفساد بعينه، من قبل المحكمة الإدارية العليا، رغم أن القانون يقول إنه لا يجوز حل المجالس المحلية إلّا بقانون. وأضاف جبريل، بعد ذلك جاء الدور السياسي للقاضي الذي لا يعجبنا، عندما حل الجمعية التأسيسية الأولى، وحل مجلس الشعب، معتبرًا أن الحل يكون بالتزام القاضي بالقانون، بغضّ النظر عن الظروف السياسية.

وانتقد المحاضر مشروع الدستور الذي يأخذ بنظام سياسي مختلط على النمط الفرنسي، وهو نظام سلبي في رأيه، لكن النخبة السياسة وأجهزة الإعلام قامت على مدار عامين بغسل مخ الشعب المصري، بمن فيه أعضاء الجمعية التأسيسية، ومؤداه أن النظام البرلماني لا يصلح لمصر. وقال، حاولت أن أقنع الناس بالنظام البرلماني وفشلت فشلًا ذريعًا. ويشرح المحاضر أن في النظام المختلط ستكون لرئيس الجمهورية (المنتخب مباشرة من الشعب) اختصاصات تتعلق بالدفاع والأمن القومي والشؤون الخارجية، وباقي الاختصاصات لرئيس الحكومة والحكومة (التي تأتي شرعيتها عبر البرلمان).

وفي الختام، قال جبريل إنه يعتقد أن السبب الحقيقي في الانسحابات وفي الخلافات هي المادة الأولى من الأحكام العامة التي تعطي الرئيس الحالي أربعة أعوام ابتداء من تاريخ انتخابه، ولو أن هذه المادة كانت تقر بإجراء انتخابات بعد إعلان الدستور لما وجِد هؤلاء الزعماء في ميدان التحرير. وفي تعليق على الإعلان الدستوري الذي أصدره الرئيس محمد مرسي، قال الدكتور جبريل إن هذا الإعلان يفتقد الصيغة القانونية الجيدة، وإنه جاء في وقت متأخر وغير مناسب.

وضع الدساتير والدستور المصري

تحت عنوان «أساليب وضع الدساتير والتطبيق على الدستور المصري»، جاءت الكلمة الثالثة في الندوة، من أستاذ القانون الدستوري في جامعة عين شمس وعضو الجمعية التأسيسية، الدكتور رمضان بطيخ.

وقد استهل المتحدث بالحديث عن اللجنة التأسيسية، معتبرًا أنَّ الطريقة التي انتُخبت بها هذه اللجنة قد ساهمت في تأزيم الوضع؛ فالتحالفات السياسية هي التي ضغطت على تشكيلها. وأضاف: لقد دخلنا إلى الجمعية التأسيسية من باب سياسي، والجمعية الأولى حُلّت ليس بسبب قانوني بل لسبب سياسي لأنه طغى على تشكيلها الطابع الإسلامي. واستهجن التقسيم بين مدني وإسلامي، بينما ليس في اللجنة سوى عسكريين، والباقي كله مدنيون، مدني علماني ومدني إسلامي ومدني مسيحي.

وأشار المتحدث إلى أن ما يحدث في مصر من جدل دستوري اليوم يشبه كثيرًا الجدل الذي صاحب دستور عام ١٩٢٣، حيث تعرضت لجنة وضع ذلك الدستور لما تتعرض له لجنة اليوم، مؤكدًا أن هذا الجدل يبقى ظاهرة صحية، لأننا بقينا مع جمال عبد الناصر أعوامًا من دون دستور، ولم تحدث أي ضجة أو رفض، لكن ينبغي للجدل اليوم أن يكون من أجل البناء لا الهدم.

ووصف رمضان بطيخ ما حدث داخل التأسيسية بمحاصصة بين قوى سياسية، جاءت وفي ذهنها أهداف معيّنة، وقال: كنا نعمل لمدة ستة أشهر، وكان البعض لا يحضر، وآخرون يحضرون شكليًا فقط، وعندما بدأت معالم الدستور تتضح، شعر بعض الأطراف أن أهدافه لم تتحقق، فبدأ بالتلكؤ والتراجع ثم الانسحاب. لقد لبث بعضهم في البيت أربعة أشهر، ثم عاد للاعتراض واتهام الأعضاء الآخرين بطبخ المواد والتسرع، وغير ذلك، والمسألة هي

سياسية أكثر منها قانونية.

واعتبر المحاضر أن المخرج الوحيد في الوضع السياسي الآن هو وضع الدستور، وأن رئيس الدولة شعر بهذا المأزق، حين بدأت الانسحابات، وبدت الجمعية أنها تتهاوى أمام الرأي العام، وأنها ستدخل في دوامة. ورأى أن رئيس الدولة أصدر الإعلان الدستوري تحسبًا لإسقاط اللجنة التأسيسية، وهذا الإجراء يبدو في ظاهره اعتداء على السلطة القضائية، وهو من الناحية القانونية خطأ، ولكنه صحيح من الناحية السياسية، لأن هناك مبدأ عالميًا يقول إن بقاء الدولة وسلامتها وإنقاذ المجتمع فوق القانون، والنخب السياسية للأسف تجر المجتمع إلى الهاوية، لذلك يجب أن يبحث الموضوع في هذا الإطار.

المواطنة بين النص والتطبيق

في الجلسة الثانية من الندوة، عرض نائب رئيس المحكمة الدستورية المصرية السابق المستشار علي عوض محاضرته بعنوان: «قيام النظام الديمقراطي في الدستور المصري على أساس المواطنة بين النص والتطبيق»، محاولاً تسليط الضوء على المواطَنة كمبدأ دستوري، من خلال سرد تاريخ ترسيخ النص، وعبر عرض لتطبيقاته القانونية، وتجليات تحصينه في الدستور الجديد.

قدّم المتحدث في مستهل عرضه الخلفية التاريخية الدستورية التي حكمت مبدأ المواطَنة في الدستور المصري؛ ففي الفقرة الأولى من المادة الأولى من دستور ١٩٧١، وهي فقرة معدَّلة بموجب الاستفتاء الذي أجري في ٢٦ آذار/ مارس ٢٠٠٧، جاء أن «جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي يقوم على أساس المواطَنة». وكان النص قبل تعديله ينص على أن «جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي واشتراكي يقوم على تحالف قوى الشعب العاملة».

وقد ردّد الإعلان الدستوري الصادر عن المجلس الأعلى للقوات المسلحة في ٣٠ آذار/ مارس ٢٠١١ في المادة الأولى منه النص المُعدّل ذاته، كما أورده مشروع الدستور الجديد وفقاً لمسودته المعلنة في ٢٤ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢ في مادته السادسة بالنص على أن يقوم النظام الديمقراطي على مبدأ الشورى والمواطَنة التي تساوي بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات.

يرى علي عوض أن مفهوم المواطَنة يتحدّد بحسب ارتباطه بباقي أحكام الدستور، وعليه، فهو «يعني انتماء الفرد للدولة التي يتمتع بجنسيتها، بما يؤدي إلى قيام علاقة متبادلة تقتضي أن يشارك مشاركة فاعلة وإيجابية في كل مناحي الحياة في هذه الدولة، وأخصها الحياة السياسية، وفي المقابل تكفل له الدولة التمتع بالحقوق والحريات، وتعينه على الالتزام بالواجبات التي يقررها الدستور، وذلك بتقرير الضمانات الحقيقية اللازمة لممارسة هذه الحقوق والحريات، إذ لا معنى لوجود حقوق قانونية وسياسية، ما لم يتوافر الحد الأدنى من ضمانات ممارستها على أرض الواقع». وتتمثّل أهم هذه الضمانات في: ضمانات واقعية حدّدها الكاتب بمجموعة أهداف تنموية ثقافية واقتصادية واجتماعية؛ ضمانات قانونية تتحقق من خلال ثلاثة مستويات؛ ضمانات تدعم استقلال السلطة القضائية وتخويلها الحق في الرقابة على دستورية القوانين واللوائح.

ويعتقد المحاضر أن النظام الديمقراطي بمعناه الواسع والعام لا يتحقق إلّا من خلال ثلاثة مستويات شرحها كما يلي:

«الأول: مبدأ المشاركة الشعبية في اختيار الحكام، وفي اتخاذ القرارات ورسم السياسات، مشاركة طوعية وحرة، وبإرادة مستقلة لا تدخّل فيها من جانب سلطات الدولة.

الثاني: سيادة القانون الذي تحتل نصوص الدستور ومبادئه مركز القمة فيه، وذلك حتى تغدو الحكومة حكومة قانون لا حكومة أفراد وأشخاص.

الثالث: احترام حقوق المواطنين وحرياتهم التي كفلها الدستور، وقصر عمل السلطتين التشريعية والتنفيذية على تنظيمها وضبط أساليب ممارستها، دون تجاوز هذا التنظيم إلى حد إهدار أصل الحق أو القضاء على فرص ممارسته».

أكد عوض أن النظام الديمقراطي يقوم على أساس المواطَنة في تطبيقاته، وهنا ذكّر بالدور الريادي للمحكمة الدستورية العليا في ترسيخ كثير من الحقوق والحريات الواردة في الدستور، وراكمت في

تاريخ ممارستها القانونية والقضائية رصيدًا مهمًّا من الأحكام التي كرست مبدأ المواطنة من دون تمييز بين المواطنين بسبب النوع أو الديانة، منها أحكام في مجال المساواة بين المرأة والرجل، وأحكام في مجال المساواة بين المصريين رغم اختلاف الديانة.

وقدّم أمثلة للأحكام الصادرة عن المحكمة الدستورية العليا في مجال ترسيخ مبدأ المواطَنة من دون تمييز بين المواطنين كافة، بالإشارة إلى حق الانتخاب والترشيح، وجعلهم سواء في ممارسة هذين الحقين (الحكم الصادر في القضية رقم ٣٧ لسنة ٩ قضائية دستورية في جلسة ١٩/ ٥/ ١٩٩٠)، ومن دون تمييز بين المواطنين بسبب النوع أو الديانة (الحكم الصادر في القضية رقم ١٤٤ لسنة ١٨ قضائية دستورية في جلسة ١/ ٩/ ١٩٩٧ من أن عمل المرأة في مجتمعها هو من الحقوق التي كفلها الدستور لها)، وفي مجال المساواة بين المصريين رغم اختلاف الديانة (بالرجوع إلى أحكام صدرت في عامي ١٩٩٧ و ٢٠٠٠ وغيرهما)، وأخيرًا الأحكام التي صدرت عام ٢٠١٢ في مجال مباشرة الحقوق السياسية.

تتبّع المتحدث العناوين التي ترسخ مبدأ المواطنة في مسودة مشروع الدستور المصري الجديد، مستخلصًا أنها تضمّنت قيام النظام الديمقراطي على مبدأ الشورى، والمواطَنة التي تساوي بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات، والتعددية السياسية والحزبية، وسيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان، وكفالة الحقوق والحريات، والتداول السلمي للسلطة، والفصل بين السلطات والتوازن بينها، وهو الذي جاءت أحكامه التفصيلية مؤكِّدة أن مشاركة المواطن في الحياة العامة واجب وطني، ولكل مواطن حق الانتخاب والترشح وإبداء الرأي في الاستفتاء، وأن تكفل الدولة سلامة الانتخابات ونزاهتها.

وذكّر علي عوض في ختام ورقته ببعض عناصر المشروع الدستوري، التي تقدّم بيانًا وافيًا بالحقوق والحريات المقررة للمواطنين، والواجبات التي يلتزمون بها، ومنها مثلًا: للمواطنين حق تكوين الجمعيات والأحزاب بمجرد الإخطار وتمارس نشاطها بحرّية. وللمواطنين حرية إنشاء النقابات والاتحادات والتعاونيات وقيامها على أسس ديمقراطية. وتضمن الدولة الأمن، والطمأنينة، وتكافؤ الفرص لجميع المواطنين من دون تمييز. والمواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدِّين أو العقيدة والرأي أو الوضع الاجتماعي أو الإعاقة.

الدستور الجديد وإشكاليات التحّول الديمقراطي

شاركت أستاذة العلاقات الدولية والدراسات الاجتماعية الدكتورة ثناء فؤاد عبد الله بعرضٍ حاول مقاربة قضية «الدستور المصري الجديد في ضوء إشكاليات التحول الديموقراطي» وتحديات المرحلة الانتقالية.

في المستهل قدّمت ثناء فؤاد عبد الله بسطًا نظريًا عامًا شمل تعريف النظم الديمقراطية، باعتبارها تستند إلى القانون، كما أنها ترتكز على وجود القدر المناسب من التوافق العام (concensus) حول قواعد العملية السياسية والملامح الرئيسة للنظام السياسي، بإشارة إلى أن «الصراعات» والتناقضات بين المصالح والقيم -وهي من طبائع الأمور- يتم احتواؤها في النظم السياسية المستقرة والتفاعل معها باعتبارها محفزات التغيير والتطوير.

وبالنسبة إلى ما تشهده المنطقة العربية في الوقت الراهن من عمليات واسعة للتغيّر السياسي والاجتماعي، رأت المحاضرة أنها تشهد نوعين من العمليات الصراعية: أولهما الصراع المرتبط بالبنية السلطوية للنظم السياسية، وثانيهما الصراع المرتبط بتعقيدات البنى الاجتماعية والتناقضات الكامنة والمتحفزة منذ عقود مضت، وأن المسار «الثوري» ليس بالضرورة مقدّمة لسماء ديمقراطية صافية، فهناك ارتدادات عكسية أيضًا.

كما حاولت الباحثة تقريب صورة المشهد المصري العام وما عرفه من أحداث منذ ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، مرورًا بدور سلطة المجلس الأعلى للقوات المسلحة ووصولًا إلى تسليم السلطة السياسية إلى الرئيس محمد مرسي في ٣٠ حزيران/ يونيو٢٠١٢، معتبرة أن التيار الإسلامي لا يمارس السلطة التي انفرد بها في ساحة فارغة؛ فهناك إلى جانب المؤسسة العسكرية مؤسسات تابعة للدولة، كالمحاكم والسلطة القضائية، وشبكات المصالح،

والمؤسسة الدينية التقليدية، وكبار رجال الدولة، وعشرات الحركات الاجتماعية والثورية. وحذّرت الدكتورة من لجوء النخبة الجديدة التي يغلب عليها الطابع الإسلامي إلى أدوات النظام القديم وفلسفته وأسلوب عمله، معتبرة أن المركز القانوني والسياسي الجديد لجماعة الإخوان المسلمين يستلزم تغييرًا في العقلية بما يناسب قيادة دولة كبرى كمصر.

وفي هذا السياق أشارت المتحدثة إلى أن مصر في هذا المقطع من الثورة عاشت مرحلتين: انتقالية (لغاية تولّي الرئيس محمد مرسي منصب الرئاسة)، وتأسيسية، وأضافت أنّ هناك «باحثون كثر يرون أن مصر ماتزال تعيش (بعد عامين تقريبا من الثورة) في ظل مرحلة انتقالية مستمرة، لأن سمة 'الانتقال' هي حالة مصرية متجذرة، تحصر التطلعات والآمال الطموحة في تحقيق الهدف المنشود الذي لم يتحقق، وتظل دومًا باحثة عن 'توافق' مفقود في ظل لحظة استثنائية في تاريخها».

وفي تحليل لمرحلة التأسيس الدستوري، نظرت ثناء فؤاد عبد الله إليها من منطلقين: الأول يستند إلى ما يعتمل في هذه المرحلة من مشكلات وعقبات، ومحاولات بعضهم التأثير سلبًا في عملية إعداد الدستور، وصبغه بطابع معيّن مقصود لذاته. أما المنطلق الثاني، فهو ما يتعلق بأن التجربة الدستورية الجديدة في مصر تمثّل إضافة أساسية لمسار طويل وغني لعشرات التجارب الدستورية التي خاضتها الجماعة الوطنية المصرية على مدى ما يقارب القرنين. ومن هذا المنطلق، يتعيّن النظر إلى وقائع التجربة الدستورية الجديدة، في ضوء دروس وتجارب الإنجازات الدستورية السابقة، ثم الاستدلال أخيرًا على مدى دلالة الدستور الجديد على إحراز خطوات ديمقراطية إضافية على مسار التحوّل الديمقراطي في مصر.

وفي ملاحظات على مرحلة التأسيس الدستوري، أشارت المتحدثة إلى أن من أهم مشكلات دستور ٢٠١٢-٢٠١٣ أنه يجري إعداده بصورة متسارعة، معتبرة مدة الأشهر الستة قصيرة إلى حد كبير ولا تكفي إعداد دستور للمستقبل، مذكّرة بأن الفترة التي جرى فيها إنجاز مشروع دستور ١٩٧١ لم تتجاوز ١١٤ يومًا، وهي أيضا فترة قصيرة، أمّا الفترة التي أمضتها لجنة الخمسين في إعداد مشروع دستور ١٩٥٤ (الذي لم ير النور) فامتدت من ١٣ كانون الثاني/ يناير١٩٥٣ إلى ١٥ آب/ أغسطس ١٩٥٤.

عرضت ثناء فؤاد عبد الله بعد ذلك لـملاحظات على مسودة الدستور الجديد بلغت ٢٥ ملاحظة، تشمل النصوص والصيغ الجديدة، مثل تأكيد الرقابة على ميزانية رئاسة الجمهورية بمعرفة الجهاز المركزي للمحاسبات، وتشكيل محكمة خاصة لمحاكمة رئيس الدولة برئاسة رئيس المحكمة الدستورية العليا وعضوية رؤساء محكمة النقض ومجلس الدولة ورؤساء الاستئناف، وإلغاء السلطة المطلقة للرئيس في تعيين رئيس وأعضاء المحكمة الدستورية العليا، وإلغاء سلطة رئيس الدولة في إصدار اللوائح التنفيذية والضبط وجعلها من سلطة رئيس مجلس الوزراء، وتحديد مدة رئاسة الجمهورية لمدة أربعة أعوام مع عدم جواز إعادة انتخابه إلّا لمدة واحدة، ولا يجوز له أن يشغل أي منصب حزبي خلال مدة الرئاسة.

وأوردت المتحدثة نماذج للقضايا الخلافية والجدالية التي أثيرت على النحو التالي:

- نص المادة الثانية: «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع»، حيث يطالب التيار الإسلامي بعبارة أحكام الشريعة بدلًا من مبادئ الشريعة.

- نص المادة (٢٢٠): «مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المعتبرة في مذاهب أهل السنّة والجماعة»، وقد أثار جدلًا باعتباره يخالف التوافق العام، ويزعزع الاستقرار القانوني والاجتماعي.

- نص المادة (٤): «الأزهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة، يختص وحده بالقيام على كافة شؤونه، مجاله الأمة الإسلامية والعالم كله، ويتولّى نشر علوم الدِّين والدعوة الإسلامية، وتكفل الدولة الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه، ويحدد القانون طريقة اختيار شيخ الأزهر، وهو مستقل غير قابل للعزل. ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في الشؤون المتعلقة بالشريعة الإسلامية»، وجاء الردّ على ذلك بأن هذا التوجّه يكرس الأحادية الثقافية، على خلفية الهدف الرامي إلى تغيير هوية المجتمع والدولة، خاصة

أن مواد أخرى (٧، ٩، ١٠، ١١) تسمح بحماية المجتمع للتقاليد والأخلاق والآداب العامة، قد تفتح الباب لما يُعرف باسم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، كما أنه لا يجوز أصلًا فتح الباب للتعارض بين المؤسسة الدينية والمؤسسات السياسية، على اعتبار أن التوافق العام يقضي بأن يكون الدستور هو «المرجعية» العامة لجميع الحقوق والحريات التي يمارسها المواطن.

– نص المادة (٧٤): «المبادئ والحقوق والحريات اللصيقة بشخص المواطن لا تقبل تعطيلًا أو انتقاصًا، ولا يجوز لأي قانون ينظم ممارسة هذه الحقوق أو الحريات أن يقيّدها بما يمس أصلها وجوهرها.. تمارس الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الباب بما لا يتعارض مع الأحكام الأساسية للدولة والمجتمع الواردة في هذا الدستور». وجاء أيضًا الرد على ذلك بأن النص يفتح الباب للتراجع عن الحقوق والحريات، وتقييدها، كما أنه يلغي مرجعية الدستور كأساس لحماية ممارسة الحقوق والحريات وصونها.

– نص المادة (٦٨): «تلتزم الدولة باتخاذ كافة التدابير التي ترسّخ مساواة المرأة مع الرجل في مجالات الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية وسائر المجالات الأخرى دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية». وقد جاء الرد على ذلك بأن النص على عدم الإخلال بالشريعة الإسلامية وهو يتكلم على المساواة بين المرأة والرجل يطرح معيارًا لا يتفق مع المادة (٢)، كما أنه قد يفتح الباب للنظر إلى الشريعة الإسلامية على أنها ضد المساواة بين المرأة والرجل، وهذا غير صحيح إطلاقًا.

وفي تحليل الدلالات الديمقراطية لما يجري في مصر، قالت الباحثة: «انغمست كل التيارات السياسية المصرية، من إسلاميين وليبراليين ويساريين وغير المنتمين، في غمار خلافات دفعتها لتجاهل المهمات الأساسية التي كان يتعين عليها المباشرة بها وهي: إعادة إصلاح جهاز الدولة المصرية سياسيًا وإداريًا. وتوجيه الجهد العام والمناخ السياسي لإعداد دستور متوازن ومتقدم وعصري لمصر في القرن الواحد والعشرين، وحماية أمن مصر القومي في لحظة زمنية فارقة تتصاعد فيها المخاطر من كل صوب». وأضافت أن الهوية المصرية مكتملة ولا تحتاج إلى إعادة إنتاج، وإن يكن ذلك لا يمنع من التعامل «العقلاني» مع قضيتي الهوية والمرجعية بصورة راشدة، تحسّن من السّمات ولا تمس الجوهر.

وبخصوص الخلاف على التعديلات بين القوى الموجودة في التأسيسية، أفادت ثناء فؤاد عبدالله بأن في الدستور ١٢٥ مادة من مجموع ٢٢٨ مادة، هي إجمالي مواد الدستور، لم يتقدم طرف ما بأي تعديلات عليها، وهناك تعديلات لغوية ليست جوهرية على ٦٠ مادة، وقد تركزت الخلافات على «نظام الحكم» و«السلطة القضائية».

وفي الختام، تحدثت الباحثة عن استنتاج الباحث ناثان شيلدز في دراسة له منشورة في عدد ربيع ٢٠١٢ في مجلة *Global Security Studies*، إذ يقول إن قوة الشعب، وكسر الخوف في نفسه، هما الضمانة لمنع الإسلاميين من أن يبقوا في السلطة إلى الأبد، أو أن يتحولوا إلى نظم أوتوقراطية. وترى ثناء فؤاد عبد الله أن «هذه المقولة مبنية أساسًا على شيوع فكرة 'العداء' الواضح و'الرفض العام' لحكم الإسلاميين في أي دولة، وإذا كان ذلك مقبولًا لأسباب معروفة بالنسبة للغربيين، فإننا نتحفظ عليه، خاصة بالنسبة للحالة المصرية، غير أن مقولة ناثان شيلدز ليست خاطئة على إطلاقها، ذلك أنه من التوقعات المرجحة أن الانتخابات القادمة لن تشهد هذا المستوى من الصعود للتيار الإسلامي، وربما تبين لحظة الانتخابات القادمة الحجم النسبي الحقيقي لهذا التيار في الشارع المصري».

المواطَنة والحقوق الثقافية

المتحدث السادس في الندوة هو نائب رئيس الحزب المصري الديمقراطي الاجتماعي حنا جريس، وقد تناولت ورقته موضوع «المواطِنة والحقوق الثقافية في مسودة الدستور الجديد»، منطلقًا من أن تجربة الدستور الحالي وما ترافقها من مشكلات وصعوبات لا يمكن أن تُفهم إلّا بإدراك المشكلات التي واجهت الدساتير السابقة في مصر خلال تجربتها الدستورية، معتبرًا ما يجري من خلافات حالية بأنه جزء من مأزق الحداثة في مصر والعالم العربي بشكل عام.

حاول جريس استعراض هذه التجربة بالعودة إلى عشرينيات القرن التاسع عشر مع رفاعة الطهطاوي،

وأجيال المتعلمين المصريين الذين نهلوا العلم من الثقافة العلمية الحديثة وحولوا مصر من دولة تقليدية إلى دولة مؤسسات حديثة، والتي كان الدستور أبرز معالم هذه الدولة.

واعتبر أن دستور عام ١٩٢٣ كان أول دستور يشدد على الوطن المستقل، والمساواة بين جميع المصريين من دون تمييز بسبب الجنس أو العقيدة، أي أنه نص على المواطنة الكاملة من دون أن يذكرها لفظًا. وقد ساد هذا الدستور منذ مطلع الثلاثينيات حتى قيام ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢، التي نسفت دستور عام ١٩٢٣ واستبدلته بالإعلان الدستوري عام ١٩٥٢.

يرى جريس أن مأزق الهوية بدأ في مصر منذ أواخر ثلاثينيات القرن العشرين، حين انقسم المصريون بين مؤيد للهوية المصرية، ومن يعتقد بالهوية العربية، ومن يؤمن بالهوية الإسلامية، حتى جاء مشروع دستور عام ١٩٥٤، الذي شكّل في نظره المحاولة الأخيرة للنخب الليبرالية في إنجاز عقد اجتماعي حداثي يحتفي بالحقوق والحريات، وذكر أن دستور عام ١٩٥٤ رفضته قيادة ثورة يوليو، وشكّلت لجنة جديدة أصدرت أول دساتير الثورة عام ١٩٥٦ الذي عكس رؤية قيادات ثورة يوليو للدولة المصرية بتغليب مفهوم الدولة «الراعيّة» على دولة الحقوق والحريات.

واللافت، في نظر المحاضر، أن باب الرعاية تقلص تمامًا في دستور الوحدة مع سورية عام ١٩٥٨، لكنه عاد بقوة في دستور ١٩٧١، وتحوّل مفهوم الدولة من «دولة الرعاية» إلى «دولة الوصاية»، التي ترافقت مع مشكلات تتعلق بالهوية بعد إضافة المادة الثانية التي نصت على «مبادئ الشريعة الإسلامية» كمصدر للتشريع، معتبرًا أن هذه المادة فتحت الباب لحدوث تمييز بحق المصريين غير المسلمين.

وإزاء ما يحدث الآن في نقاشات اللجنة التأسيسية، اعتبر المحاضر أنه عملية إعادة إنتاج لدستور عام ١٩٧١، إذ ليس هناك أي تصور لدستور جديد يتلاءم مع ثورة قامت من أجل الحرية والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية. وفي رأيه هناك أربعة أطراف رئيسة تتصارع حول اللجنة التأسيسية للدستور:

– طرفان داخل اللجنة هم الإسلاميون، وأبناء نظام ثورة يوليو، ويحكمهما صراع حول الدولة القائمة بهدف الحصول على مكتسبات من قبل التيار الأول، أو الحفاظ عليها من قبل التيار الثاني. وأن طبيعة الصراع تنحصر حول هذا المعطى فقط لا تتعلق بطبيعة الدستور وعلاقته مع الثورة.

– طرفان خارج اللجنة، وهما شباب الثورة الذين لا يهتمون بمسألة إنتاج الدستور، معتبرين أن قضية الحرية والحقوق تكون بالنضال خارج الأطر السياسية والدستورية، وتيار ليبرالي رفض الدخول في اللجنة التأسيسية الثانية بسبب طبيعة القوى المؤثرة فيها.

كما أشار إلى أن اللجنة التأسيسية الحالية للدستور لا تعبّر عن التوافق بين مكوّناتها، وستكون محكومة بمنطق الغلبة لا التوافق، وهو ما سيخلف تداعيات تتعلق بحقوق الأقليات والتعددية الثقافية. وأشار إلى التيار الإسلامي بأطيافه المختلفة، وإلى عدم تطابق آراء هذه الأطياف حول الدولة الحديثة ومؤسساتها وآلياتها، فهناك أطراف بعضها سلفي والآخر يمثّل الإسلام الحداثي، لكن هناك اتفاقًا بينهما على أنه ينبغي أن يكون في الدستور ما ينص على أن الهوية الإسلامية هي الهوية الموحدة أو الوحيدة للشعب المصري، وأن يكون داخل الدستور حد أدنى من الحديث عن تطبيق الشريعة الإسلامية كما يراه بعضهم، مع اتفاق بعضهم على إسقاط الحديث عن الخلافة الإسلامية لأن غالبية التيار الإسلامي اقتنعت بأن الدولة بشكلها الحالي تؤدي وظائف الخلافة. وبخصوص الولاية الكبرى، أي رئاسة الدولة، لم يضعوا أي بند في الدستور يمنع تولّي امرأة أو غير مسلم لمنصب الرئيس، لأنهم مقتنعون بأنه من المستحيل أن تفرز آليات الانتخابات فوز أي منهما.

قال جريس إن الإسلاميين قدموا مشروع دولة حداثية لكن ذلك لا يمنع مستقبلًا التحول إلى دولة دينية. وأضاف: هناك مواد جيدة بخصوص الحريات والحقوق، ولكن تنزيلها مرتبط بقوانين لا نعرف كيف ستكون طبيعتها. وحدد تصوّرهم للدولة الاسلامية الحديثة بخمس مواد:

مادة ٢

الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع.

مادة ٢١٩

مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المعتبرة في مذاهب أهل السنّة والجماعة.

مادة ٤

الأزهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة، يختص دون غيره بالقيام على كافة شئونه، ويتولى نشر الدعوة الإسلامية وعلوم الدين واللغة العربية في مصر والعالم، وتكفل الدولة الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه، وشيخ الأزهر مستقل غير قابل للعزل ويحدد القانون كيفية اختياره من بين أعضاء هيئة كبار العلماء.

ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في الشئون المتعلقة بالشريعة الإسلامية.

وكل ذلك على الوجه الذى ينظمه القانون.

مادة ٥

السيادة للشعب يمارسها ويحميها، ويصون الوحدة الوطنية، وهو مصدر السلطات، وذلك كله على الوجه المبين في الدستور.

مادة ٦

يقوم النظام الديمقراطي على مبدأ الشورى، والمواطنة التي تسوي بين كل مواطنيها فى الحقوق والواجبات، والتعددية السياسية والحزبية، وسيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان، وكفالة الحقوق والحريات، والتداول السلمى للسلطة، والفصل بين السلطات والتوازن بينها، وذلك كله على الوجه المبين فى الدستور.

ولا يجوز قيام أحزاب سياسية على أساس التفرقة بين المواطنين بسبب الجنس أو الأصل أو الدين.

وختامًا أورد حنا جريس بعض النماذج من مواد المسودة الدستورية، وكان من أهمها المادة ١١، التي تنص على «أن الدولة والمجتمع يرعيان الأخلاق والآداب والقيم الدينية»، بالإضافة إلى الفقرة الأخيرة من المادة ٨١، التي تنص على أن «تمارس هذه الحقوق والحريات بما لا يتعارض مع المبادئ الواردة في باب المجتمع والدولة بهذا الدستور». ورأى أن خطورة المادة ١١ هي أنها تفتح الباب أمام أشكال كثيرة من التدخّل في حريات الناس واختياراتهم الثقافية والاجتماعية، ولا ينحصر ذلك في الحقوق الثقافية وإنما يشمل أيضًا الحريات الشخصية وحرية التعبير. وبالنسبة إليه، المفهوم الاكثر انضباطًا هو «النظام العام» الذي يمنع أي شخص أو جماعة من إحداث ما من شأنه إيذاء الآخرين.

أمّا المادة ١٢ التي تنص على أن الدولة تحمي الوحدة الحضارية والثقافية واللغوية للمجتمع المصري، فهي، في نظره، تتناقض بشكل مباشر مع جميع المواثيق التي تتحدث عن الحقوق الثقافية للأفراد والجماعات، لأنها تفتح الباب واسعًا أيضًا أمام الاستبداد الثقافي، وهي مخالفة واضحة للاتفاقات الدولية المتعلقة بالحقوق الثقافية وقد وقّعتها مصر عام ٢٠٠٥، وهي الإعلان الذي يحمي التنوع الثقافي.

وبخصوص المادة ٤٣ التي تنص على أن «حرية الاعتقاد مصونة، وتكفل الدولة حرية إقامة دور العبادة للأديان السماوية الثلاثة على النحو الذي ينظمه القانون»، لاحظ جريس أن الدستور هنا لا يساوي بين المواطنين لأنه يحرم أصحاب الديانات غير السماوية من ممارسة شعائرهم الدينية وبناء دور العبادة الخاصة بهم.

الدستور وحده لا يكفي

تحت هذا العنوان، حاول أستاذ القانون المساعد في جامعة القاهرة والجامعة الأمريكية الدكتور عمرو الشلقاني توضيح أهمية الواقع والتطبيق في القضية الدستورية.

في مستهل ذلك، استشهد الشلقاني بدستور جنوب أفريقيا الذي أُقر قبل عشرين عامًا من الآن، ويشمل مبادئ تجعله من أفضل الدساتير ومن أحدثها، لكن نص الدستور ومبادئه لم يمنعا من الفشل في توزيع الثروة والسلطة.

تناول العرض بشكل رئيس العلاقة بين النخب السلطوية والنخب القانونية التي حكمت مختلف التجارب الدستورية في مصر منذ ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢ وحتى الآن. واعتبر الشلقاني أن نظام يوليو القائم منذ ستين عامًا لا يمكن إسقاطه بشعارات أو بإزاحة بعض رموزه كما حصل بعد إقالة المشير طنطاوي والفريق سامي عنان. فهذا النظام ليس، في نظره، نظامًا عسكريًا فقط، وإنما هو نظام مركّب، قلبه أمني لكنه منذ البداية يتحلى بمصطلحات مدنية والحكم الديمقراطي السليم. ورأى أن هذا النظام في مراحله المختلفة أبقى نفسه في

السلطة بانقلابات صغيرة على نفسه، رغم أنه يقول إنه نظام يحمي الديمقراطية واستقلالية القضاء، لكن مصر حُكمت بقانون الطوارئ على امتداد خمسة وخمسين عامًا من مجموع الأعوام الستين. وقال الشلقاني إن ممارسات الإخوان السياسية تعكس أنهم تشربوا ثقافة نظام يوليو، لذلك فهم اليوم يستخدمون الوسائل نفسها، وذلك بالإشارة إلى الإعلان الدستوري للرئيس محمد مرسي.

قدّم المتحدث عرضًا تاريخيًا أبرز فيه تفاصيل النقاش القانوني والدستوري المصري الذي أعقب ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢. وفي هذا السياق أشار إلى ما اعتبر أزمة ظهيرة ٢٩ آذار/ مارس١٩٥٤، عندما خرجت تظاهرات غريبة في شوارع القاهرة تنادي بسقوط الأحزاب والنقابات والدستور، ووصلت الى مقر مجلس الدولة حيث تم الاعتداء على الدستوري ورئيس مجلس الدولة حينها عبد الرزاق السنهوري، وعكس ذلك بداية الصدام بين السنهوري والرئيس عبد الناصر، بعد تعاون بين الطرفين استمر عامين.

وحاول المحاضر من خلال هذا الحادثة أن يدحض الصورة التي تشكلت حول السنهوري بأنه ضحية لعصر ناصري ومدافع عن سيادة القانون ومستقبل القضاء، باعتبار أنه أمضى الفترة ١٩٥٢-١٩٥٤، وهي مرحلة انتقالية قارنها المتحدث بالمرحلة الانتقالية التي نمر بها الآن، في تعاون شديد مع حركة ٢٣ يوليو، وهو تعاون قارنه المتحدث بالذي يحصل الآن مع الرئيس محمد مرسي والحاشية القانونية التي تحيط به.

يذكر الشلقاني أحداث ١٩٥٢- ١٩٥٤ من البداية، مشيرًا الى مسألة حلف اليمين الدستورية بعدما تنازل الملك عن العرش لابنه في ٢٦ تموز/ يوليو، وهو ما كان يتطلب عودة البرلمان المنحل منذ حريق القاهرة، مع ما سيؤول إليه من عودة غير مرغوب فيها للبرلمانية الوفدية التي أثبتت فشلها السابق في الحكم، وجاءت الفتوى القانونية بعد أسبوع من الانقلاب مجيزةً حلف اليمين أمام مجلس الوزراء. ويضيف أمثلة أخرى من مجموعة من القوانين التي توالت في مجلس الدولة برئاسة السنهوري، وأهمها قانون يحصن جميع قرارات مجلس قيادة الثورة من أي رقابة قضائية عليها، معتبرًا أن السنهوري ظل يمد قيادة الثورة بتغطية قانونية لغاية حادثة ١٩٥٤، بما في ذلك حل أحزاب وحل نقابات وإسقاط دستور ١٩٢٣، وعدم صدور دستور١٩٥٤.

واعتبر المحاضر أن العلاقة بين العسكر والنخبة القانونية مرت بمرحلتين، الأولى من ١٩٥٤ ولغاية ١٩٧٠، وهي المرحلة الناصرية، والثانية من ١٩٧١ ولغاية ٢٠٠٥ مع أزمة القضاة. وبالنسبة إلى المرحلة الأولى، والمشهور عنها أن القانون كان خلالها في إجازة، رأى أن هناك تسطيحًا في هذا الاختصار؛ فرغم أن التعامل مع السلطة القضائية كان يجري في أثناء هذه الفترة من خلال إنشاء محاكم خاصة (لغاية ١٩٦٧)، اعتبر الشلقاني -في إشارة إلى قول عبد الناصر «الدستور بتاعنا لما يطلع لازم يطلع فيه تمثيل أكثر لأفراد الشعب»، وإلى كتاباته- أن عبد الناصر وجّه نقدًا يساريًا منطقيًا عن الديمقراطية الجيدة والديمقراطية السيئة. فمثلًا قال عبد الناصر إنه فكر بعد ١٩٥٧ بتأسيس حزبين، واحد يمثل اليمين وواحد يمثل اليسار، وبعدها رأى أن الحرية كانت لرأس المال، وأن الطبقات المستغلة سيكون عندها حزبان لاستغلال الشعب العامل، بينما ليس للطبقة العاملة حرية عدم الخضوع لهذا الاستغلال لأن العامل إذا لم يخضع «مش حيلاقي ياكل». واعتبر المحاضر أن هذا المنطق كان سلبيًا، لكن نتيجته النهائية كانت إنشاء الاتحاد الاشتراكي العربي عام ١٩٦٣، الذي أصبح لديه بعد ثلاثة أسابيع من تأسيسه ٥ ملايين عضو. طبعًا هذا لم يكن حزبًا، واستمر القضاة في رفضهم الانضمام إلى الاتحاد باعتباره تسييسًا للقضاء، وانتهى الصدام بينهم وبين عبد الناصر في ما يُعرف بمجزرة القضاء عام ١٩٦٩ (مع عزل ١٩٨ قاضيًا من مناصبهم بالنقل إلى مناصب أخرى أو بالفصل).

ورأى الشلقاني أن المرحلة الثانية مختلفة عن المرحلة الأولى في أن السادات قضى على مؤيدي عبد الناصر، وتبنّى سياسة فيها كثير من الرمزية لكنها لم تفض إلى سياسة قانونية حقيقية، وإن أفضت أساسًا إلى سياسة تسلطية تحديثية.

ختامًا قال عمرو الشلقاني إن الإخوان المسلمين يفتقرون إلى الخيال القانوني، لأنهم أعادوا اليوم سيناريو النقاش والصدام الذي عرفته مصر بعد ثورة ١٩٥٢، حيث اعتبر ما حدث بين السنهوري وعبد الناصر مشابهًا تمامًا لما يحدث بين القانونيين والرئيس مرسي اليوم.

inherent in related concepts such as: the modern state, the *caliphate*, the *imamate*, and governance. To this end, the analysis necessitated a reexamination of both the historical and conceptual contexts giving rise to the theory of an Islamic state, with the aim of revealing the challenges facing Centrist Islamist discourse (*wasatiyah*) throughout its conception.

According to al-Khatib, the conceptualization of *wasatiyah* was characterized by discord, a lack of consistency and its proponents' inaccurate reliance on their own theological founding texts. In his analysis, the author explores some Islamic procedures that featured conflicting theories and which disabled the possibility of theological interpretative judgment (*ijtihad*). These procedures, according to al-Khatib, are selective, include distortion and are subject to adaptation— responding both to the pressure of historical evolution and to the demands of a changing *fiqh* and its inherent debates.

It is this form of *fiqh* and its implicit debates that led to a number of both traditionalist and modernist propositions in the construction of its vision of politics. In this vision, the centrality of the Islamic State gives it precedence over society and in some cases over Islamic *sharia*, to the extent that those who do not have faith in such principles are considered to lack in Islam.

Islamists in a State of Transition: A Case Study of Morocco's Justice and Development Party

Amhamad Jabroun

The revolutions of the Arab Spring have incited key intellectual and political movements in the Arab world, deeply influencing the state of Arab affairs and prompting these movements—including that of Islamists—to re-invent themselves and revise their own ideologies and perceptions. "Democracy," then, presents a key starting point for reexamination. It is in democracy that the demands raised by the revolutionary movement coalesce and take the form of tangible, political, rights-based demands, giving birth to democratic values and their translation into concrete political action.

This new regional landscape presents the Islamists with an opportunity to move from an instrumental definition of democracy (one defined by the instruments of elections, political pluralism, and peaceful transitions of power) to a more fundamental, philosophical understanding of democracy (defined by concepts of liberty, secular law and equality based on citizenship). The author here presents the case of the Moroccan Justice and Development Party and exemplifies through this case study the willingness of Islamists to renew their beliefs and revise Islamic jurisprudence.

The Aftermath of Arab Revolutions: Religious Reform and Secularism

Kamal Abdullatif

This study examines the key developments emerging in the aftermath of the Arab revolutions, with a specific focus on the democratic project, religious reform, and secularism. The study is also concerned with strengthening the gains made to date in the Arab world and how to advance these achievements to their ultimate goal of democracy. In safeguarding these gains, the author is concerned with not only the region's political transition (entailing the establishment of authoritative bodies, the drafting of constitutions, and the creation of social contracts), but also the intellectual underpinnings of the ongoing revolutions. The author believes that the success of the Arab revolutions requires a cultural revolution that challenges deep-seated intellectual traditions by bringing about religious reform. This necessitates a rooting in modernity and its inherent values, particularly insofar as they relate to the separation of religion and state.

In his analysis, the author points to the potential for the political transition presently underway in the region to result in a return to the former status quo. If not properly guided and contained through short and long term consensuses, the author fears a return to a form of governance that replicates that of the former regimes deposed by the Arab revolutions.

"The People Demand the Execution of Lawyers": Al-Sanhuri, Between Law and Revolution (1952-1954)

Amr al-Shalqani

During the March 1954 crisis in Egypt, legal scholar Abd al-Razzaq al-Sanhuri was deemed a hero for defending the democratic political current and demanding, along with the groups supporting Brigadier Muhammad Najeeb, the return of the army to the barracks and the legalization of political parties—a move in preparation for transparent elections under a new constitution, which al-Sanhuri participated in drafting.

Only days later, al-Sanhuri was made a martyr to the military's disregard of the rule of law and its opposition to the independence of the judiciary. The great Egyptian jurist was beaten on the stairway to his courthouse, and the enmity between him and Gamal Abdel Nasser escalated to the point where the judge was forced into retirement and banned from travelling outside the country for years— a punishment for his commitment to legal principles.

This is the traditional narrative of the Sanhuri predicament, and one which this paper aims to contest. This narrative neglects the political role played by al-Sanhuri before he was assaulted and purged, a role that involved a great deal of cooperation with the leaders of the military coup d'état, making it difficult to view al-Sanhuri as a mere powerless victim of the Nasser regime's disregard of the rule of law.

How should one understand the striking contradiction between the assault of al-Sanhuri on March 29, 1954—allegedly because he supported the democratic current— and his stances prior to this, when he had supported and praised the revolutionary measures that subsequently undermined Egyptian constitutional legality?

Its relevance relates to the current state of Egypt, as Egyptians feel betrayed and shocked by the legal elites who have failed to enact "revolutionary justice" after January 25, 2011. The reasons behind this are historical: even six decades after the 1952 military coup d'état, many in Egypt are wary of the implementation of any revolutionary measures against Mubarak's regime and his entourage— as successive "not guilty" verdicts are being issued to those who were the targets of the January 25 revolution.

The fears of the past continue to haunt the present. Discussing these issues may thus be useful at a time when Egypt today is witnessing a new revolutionary period among its legal elite—a period that may culminate in another assault against another al-Sanhuri, perhaps on the stairway of the Council of the State, or that of the House of Justice, or that of the Supreme Constitutional Court, as these are all likely candidates.

2-Studies

Azmi Bishara's Vision for an Arab Democratic Transition: A Comparative Study on the Conditions Required for Democracy

Suhail Al Habib

This study takes theArab countries in which revolutions have recently erupted—particularly Tunisia and Libya—as a testing ground for the differences between Azmi Bishara's discourse on democracy and the author's views on what he terms a "consensual, Islamist ideology". The author relies on Bishara's writings to construct a theoretical concept on the conditions required to instill democracy or the susceptibility to democracy (along the lines of Azmi Bishara's discourse on susceptibility to revolution). The author concludes that Bishara's uniqueness stems from his proposal of democracy, in its comprehensive form, as an answer to the Arab Predicament. To Bishara, a comprehensive democratic solution entails the concepts of identity and nation; state and civil society; democratic mechanisms and their legislation, as a contiguous structure, the formation of which should remain ever-evolving and relentless.

Contrary to popular narratives on nationalism, Bishara's Arab nationalism is a modernist cultural identity in which the Arab nation is a future-oriented project and where the presence of a civil society, just like its counterpart in a democratic political system, is the product of an environment which presupposes the existence of a sovereign, strong and modern state. Here, the demand for a democratic transition is part of the continuous move towards modernization, and not a step back from it.

Wasatiyah and *Fiqh* in the Islamic State: A Critical Reading *

Moataz al Khatib

This paper examines the notion of the Islamic State and explores the development of thought surrounding its conceptualization within the discourse of Islamic *Wasatiyah*. The author seeks to elucidate the ambiguity

* *Wasatiyah* is often translated as Islamic Centrism, and it promotes traits such as "moderation" and the "middle way" in Islam. *Fiqh,* refers to the jurisprudence of the rules in Islam, otherwise referred to as Islamic Law.

constitutional reforms, the structuring of political systems, and the extent to which the notion of citizenship is rooted in the respective Arab countries.

This narrative goes beyond the historical roots of Arab constitutional thought, and examines Arab political thought – based on the premise that it was the region's political culture that fostered constitutional thought. To this end, the author explores the predominance of Islamic culture, the new issues and challenges that were introduced by world culture, the impact of nationalism in the region and the conflict with Israel. The author elucidates how the debates and conflicts surrounding the constitutional question revolve around the formulation of a new political system; one that can abolish the repercussions of despotism. The debates therefore focus on the nature of this new form of governance in terms of the distribution, separation and interrelations of powers; the enshrinement of economic and social rights through their inclusion in constitutional articles; the affirmation of public and individual liberties; and the adoption of the civil code for personal status laws. The study then moves to discuss the Islamic *Shari`a* as a source of legislation, and the inherent difficulties implied— both in terms of determining a frame of reference and a means for implementation, and in terms of the effects on relations with communities that are not Muslim.

The Tunisian Constitution: The Birth and Evolution of an Idea

Omar Albubakri

This study examines the circumstances in which the idea of a constitution arose and developed in Tunisia. The author here examines the factors behind its evolution and the intellectual, political and legal currents which influenced it. Tunisia's constitutional history begins with the Tunisian elite's concern for reform and the codification of the country's system of governance, starting at the twilight of Ottoman rule – once the Ottoman Empire's influence started to wane and that of Europe began to rise. It further evolved with the demands made during Tunisia's period under the French Protectorate, whereby the National Liberation Movement's constitutional demands strived to establish institutions which allowed Tunisian people to rule themselves. This was followed by the post-independence era and with it the suspension of the constitution under despotic rule. Its history finally culminated in the January 2011 revolution and the explicit constitutional demands that came with the uprisings. The struggle over the foundational principles which will establish the basis of the government and provide the legal framework pertaining to rights and liberties, continues to be a defining characteristic of this ongoing period.

The Press and the Constitutional Question in Morocco prior to the French Protectorate in 1912

Yahya Boulehya

This study examines the emergence of constitutional thought in Morocco, beginning with its earliest developments at the turn of the twentieth century. At the time, cultural elites from the Arab Levant had migrated to Morocco and established a number of newspaper presses. These same elites also worked on the drafting of constitutional communiques and the drafting of legislations, in a historical setting characterized by sharp imperialist competition between France and Spain and their respective attempts to monopolize the introduction of "reforms", which they considered vital to the entrenchment of their colonial influence.

This paper seeks to explore these constitutional projects and the way they were influenced by experiences worldwide—including that of Japan's modernization (the Meiji Restoration)— by attempting to unravel constitutional texts and interpreting their meanings; and by bringing order to these attempts and understanding the principles which governed the internal logic and historical evolution of those documents. Before doing that, the paper charts out an overview of the formation of the press and its development in Morocco at the beginning of the twentieth century. The press was a major vehicle for the dissemination of the constitutional projects and chronicled this important moment in the history of constitutional awareness.

Egypt's 1923 Constitution: A constitution of National Unity

Ali Afifi Ali Ghazi

The 1923 Egyptian constitution was the first democratic constitution in Egypt, the first pillar of the nascent parliamentary system, and an important step on the path toward political and constitutional consolidation— in short, the 1923 constitution ushered Egypt into a new historical era. This paper focuses on the issue of representation of minorities in this pioneering constitutional experiment. The question will be treated within the context of the formation of Egyptian nationalism following the 1919 Revolution, which replaced Islamism. This process culminated in the 1923 constitution, which guaranteed equal rights to all Egyptians, regardless of their religion, gender, and mother tongue, while simultaneously guaranteeing the freedom of belief and the free practice of religious rituals. This process removed the religious notion of "minorities" from the Egyptian political lexicon and replaced it with the notion of "political or economic minorities".

ABSTRACTS

1- Dossier

The Ottoman Tanzimat and the Constitution: The Beginnings of Constitutional Thought, Text, Application, and Conceptualization

Wajih Kawtharani

This study is rooted in the multiple contexts in which the Ottomans were compelled to adopt the *Tanzimat*—meaning reorganization in reference to a series of reforms adopted by the Ottoman Empire in the 19th century— and that later gave rise to a constitution. These reforms came about as a result of the collision with expansionist and competitive forms of capitalism; a growing awareness among local elites on the importance of reforms, and the tensions borne out of the diversity and complexity of the Ottoman Empire's ethnic composition. This study seeks to describe these reforms in terms of what they strived to achieve—a Western concept of citizenship represented in the formation of a nation-state, which implied the rise of civil society, human rights, and the rights of citizenship—and what was prevalent at the time of the Ottoman Empire—a system that conceptually embodied the idea of a state founded on a dominant, over-arching social community (or social solidarity – *asabiyah*) in a community composed of multiple groups.

In doing so, the study goes beyond the texts of the *Tanzimat* and *the Ottoman Basic Law* of 1876, also known as the *1876 Constitution*, and seeks to explore the hopes of Arab, Turkish, and Iranian elites in matching the Ottoman concept of *teb'aa* (or nationality), and its embedded representative system, with a patriotic and nationalistic ideology stressing European inspired demands for freedom, equality, and participation. Within this context, the author examines the manner in which Arab scholars Rifaa Rafi al-Tahtawi and Boutros al-Bustani dealt with the twin concepts of "homeland" (*watan*) and "patriotism" (*wataniah*) during a period when both terms became entrenched with borrowed Western notions of democracy and patriotism. Similarly, the study looks at how Rashid Ridha and Hussein al-Naini dealt with the Islamic concept of *shura al umma* (national consultation) and how they ascribed the Arabic word *umma* (nation) the meaning of nation-state, historically associated with the concept of a nation participating in government together with the *Sultan* and binding his powers with the provision of a constitution.

The 1919-1920 Syrian General Congress and Syria's First Constitution: Context, Evolution, Functions, and Challenges

Mohammed Jamal Barout

During its three sessions held in 1919 and 1920, the Syrian Congress constitutionally represented the population of Syria, giving voice to the socio-political changes then underway. Political parties and blocs were formed within the parliament, which later came to be called "internal" formations. Although they took form within the context of the parliament's internal dynamics, they were also deeply tied to the socio-political movements active outside of parliament.

Syria's first constitution, set out by the founding fathers of the Modern Arab Nationalist movement, had envisaged such events and given a structured written expression to the political and legal thinking of the movement. The discussions within the Congress centered on the controversial articles within the constitution: the relationship between religion and the state; women's issues; citizenship and identity; and the relationship between the state's national character and administrative decentralization. In his analysis, the author argues how as a document, the Constitution proved to be ahead of its time on issues which would be at the heart of later discussions emerging not only in subsequent Syrian constitutional assemblies, but also in the constitutional development of Arab states in general. It also had an impact on the views of political and social elites. In this way, the significance of the first Syrian constitution goes beyond its historical importance.

The Constitutional Question: The History and Challenges

Suleiman Takieddine

This study begins with a cursory look at the Arab scene, focusing on the ongoing constitutional debates and its controversies gripping the Arab World today. In order to examine the current state of affairs in the region, the author takes the reader on a journey through modern Arab constitutional history that begins with the late Ottoman era and ends in present day. This historical narrative aims at exploring the record of